Machine Translated by Google

Philon D' Alexandrie

JEAN DANIÉLOU

Traduit par
James G. Colbert

©

Machine Translated by Google

Philon d'Alexandrie

Machine Translated by Google

James Clarke & Co

et

La presse Lutterworth

Cliquez sur les liens ci-dessus pour voir notre
catalogue complet pour plus d'excellents
titres en livre relié, livre de poche, PDF et Epub !

Philon d'Alexandrie

ISBN : 978 0 227 90259 2

C L

Souhaitez-vous rejoindre notre liste de diffusion ?

Cliquez ici!

Machine Translated by Google

Philon d'Alexandrie

Jean Daniélou

Traduit par James G. Colbert

©

James Clarke & Co

Machine Translated by Google

À Maria

James Clarke & Co PO Box
60 Cambridge

CB1 2NT
Royaume-Uni

www.jamesclarke.co

publishing@jamesclarke.co

ISBN : 978 0 227 17449 4

Données de catalogage avant publication de la British Library
Un enregistrement est disponible à la British Library

Publié pour la première fois par James Clarke & Co, 2014

Copyright © Wipf et Stock Publishers, 2014

Publié en accord avec Cascade
Books

Publié à l'origine en français sous le titre Philon d'Alexandrie aux Éditions du Cerf.
Translation of Jean Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris: Librairie Arthème Fayard,
1958.

Tous droits réservés. Aucune partie de cette édition ne peut être reproduite, stockée
électroniquement ou dans un système de recherche documentaire, ni transmise
sous quelque forme ou par quelque moyen que ce soit (électronique,
mécanique, photocopie, enregistrement ou autre), sans l'autorisation
écrite préalable de l'éditeur (permissions@jamesclarke.co).

Machine Translated by Google

Contenu

Préface du traducteur | ix

Avant-propos de l'auteur | xv

1 Vie de Philon | 1

2 Philon et son temps | 25

3 La Bible à Alexandrie | 60

4 Exégèse de Philon | 90

5 Théologie de Philon | 111

6 La spiritualité de Philon | 147

7 Philon et le Nouveau Testament | 163

Bibliographie | 179

Machine Translated by Google

Préface du traducteur

Erwin Goodenough remarque : « Il n'y a pas d'écrivain important de l'Antiquité qui a été aussi peu étudié que Philon Judaeus . . . personne ne semble avoir essayé de lire Philon, si je puis dire, dans le sens du poil plutôt qu'à contre-poil, pour comprendre ce que Philon lui-même pensait vouloir dire dans tous ses travaux allégoriques passionnés. »1 Goodenough lui-même et plus encore Harry Austryn Wolfson ont énormément contribué à remédier à ce manque. Bien sûr, depuis Goodenough et Wolfson, des monographies savantes sur Philon continuent de paraître, et Richard Schenk a récemment écrit A Brief Guide to Philo. Le Philon d'Alexandrie de Daniélou nous donne un contexte historique, philosophique et religieux de Philon. Nous le connaissons presque personnellement à la fin.

S'il convient généralement, lors d'une traduction, de donner les sources importantes de l'auteur telles qu'elles apparaissent dans les traductions anglaises publiées, cela est particulièrement vrai pour Daniélou, qui parfois n'indique pas les points de suspension ou qui paraphrase occasionnellement, mais en utilisant des guillemets. Le monde anglophone a la chance de disposer de la Loeb Classical Library, Cambridge : Harvard University Press et Londres : W. Heinemann, 1971-1991 (pour la série que j'ai consultée). Le traité de Philon comprend dix volumes en grec et en anglais, ainsi que deux volumes en anglais seulement, qui sont des suppléments contenant des traités conservés dans des traductions en arménien ancien. La traduction anglaise des volumes I à V est de F.H. Colson et G. H. Whitaker. La traduction anglaise des volumes VI à X est de F.H. Colson seul. Ralph Marcus a réalisé la traduction de l'arménien. Je m'attarderai sur ces derniers.

1. Assez bien, par Light Light, 5.

Machine Translated by Google

se référer à leurs titres latins, livres le cas échéant, et paragraphes comme le fait Daniélou, en ajoutant le volume et la page des traductions anglaises, par exemple Philon, I, 1, ou Philon, Annexe I, 1.

Une traduction anglaise utile en un seul volume est disponible dans The Works of Philo, réalisée au XIXe siècle par CD Yonge et récemment mise à jour et corrigée par David Scholer.

Dans les citations de Philon, le texte entre crochets est de Daniélou, sauf indication explicite du traducteur. Le texte entre parenthèses courbes apparaît dans la version de Loeb.

Par ailleurs, en comparant les citations de Daniélou à la version de Loeb, j'ai vérifié les termes grecs qu'il utilise parfois dans ses citations. Daniélou les mentionne généralement au nominatif. Lorsque des termes apparaissent dans des citations, j'ai essayé de les présenter tels qu'ils se trouvent réellement dans Philon.

Daniélou n'est pas cohérent dans les abréviations qu'il utilise pour désigner Traités de Philon. J'ai suivi les noms latins de Loeb, créé mes propres noms contractés (je l'espère transparents) et, de manière générale, suivi l'anglais de Loeb avec quelques adaptations mineures. Je traduis Apologia pro Iudaeis par Apologie des Juifs plutôt que par Hypothetica de Loeb.

Soit dit en passant, même si le texte français de Daniélou aurait pu supporter davantage de révisions, le Loeb parvient également à faire référence à la fois au De Congressu Querendae Eruditionis Gratiae et au De Congressu Eruditionis Gratiae ; à la fois Quod Deterius Potiori Insidiari Solet et Quod Deterius Potiori Insidiari Solet, ainsi qu'à Quod Deus Immutabilis Sit et Quod Deus Sit Immutabilis. Que celui qui est sans péché jette la première pierre !

En conséquence, les colonnes suivantes donnent les titres latins de Loeb, mes contractions et le nom anglais.

Tome I

De Opificio Mundi	Sur la création
Allégories des lois Allégories des lois	Interprétation allégorique

Machine Translated by Google

Préface du traducteur xi

Volume II

Des Chérubins	Des Chérubins	Sur les Chérubins
Sur les sacrifices d'Abel et Chiens	Sur les sacrifices	Sur le sacrifice de Abel et Caïn
Qu'est-ce qui est pire que mieux ? Tracer	Qu'est-ce qui est pire ?	Les pires attaques Mieux vaut être seul
De la postérité Chiens de la postérité		Sur la postérité de Caïn
À propos des géants	À propos des géants	Sur les géants

Volume III

Ce Dieu Que cela soit immuable.	Ce qui est immuable	De l'immuabilité de Dieu
De l'agriculture	De l'agriculture	Sur l'élevage
À propos de Plantation	À propos de Plantation	Sur le travail de Noé en tant que planteur
Ivresse	Ivresse	De l'ivresse
De la sobriété	De la sobriété	Sur la sobriété

Volume IV

Sur la confusion Langues	Sur la confusion	Sur la confusion de Langues
Sur la migration ABRAHAM	Sur la migration	Sur la migration des Abraham
Qui est l'héritier des choses divines ?	Qui est l'héritier ?	Qui est l'héritier de Choses divines
La rencontre de la grâce de l'apprentissage	À propos de la réunion	À titre préliminaire Études

Machine Translated by Google

Volume V

Sur le vol et l'invention	Sur le vol	En vol et en découverte
À propos du changement Noms	À propos du changement	Sur le changement de Noms
À propos des rêves	À propos des rêves	Sur les rêves

Tome VI

D'Abraham	D'Abraham	Il y a Abraham
À propos de Joseph	À propos de Joseph	Sur Joseph
La vie de Moïse	La vie de Moïse	Moïse

Tome VII

Du Décalogue	Du Décalogue	Sur le Décalogue
Sur les lois spéciales I–III	Sur les lois spéciales	

Tome VIII

Sur les lois spéciales IV	Sur les lois spéciales	
Sur les vertus	Sur les vertus	Des vertus
Sur les récompenses et les punitions	Sur les récompenses	Sur les récompenses et punitions

Machine Translated by Google

Tome IX

Que tout homme honnête Que la liberté soit.	C'est correct.	Tout homme bon est Gratuit
De Vita Contemplatif	De Vita Contemplatif	Sur la vie contemplative
Sur l'éternité du monde	Sur l'éternité du monde	Monde
À Flaccus	À Flaccus	Contre Flaccus
Apologie pour les Juifs	Pour les Juifs	Apologie pour les Juifs
Providence	Providence	Sur la Providence

Volume X

À propos de l'ambassade à Gaius	À Gaius	À l'ambassade de Gaïus

Supplément I

Questions et solutions dans la Genèse	Dans la Genèse	Questions et réponses sur la Genèse

Supplément II

Questions et solutions sur Exodus	Dans l'Exode	Questions et réponses sur Exodus

Daniel fait référence au De Explicatione Legum, qui semble être un nom collectif pour Legum Allegoriae et certains traités sur les patriarches. Il mentionne également le De Mundo, que Yonge considère comme identique au De Aeternitate Mundi.

Alexandrie était la patrie de la Septante. (Daniélou a quelques commentaires intéressants sur les traductions grecques de la Bible.) Philon, qui écrivait en grec, l'utilisait. L'une des différences entre la Septante, que la Vulgate et les traductions de la Vulgate suivent, réside dans la numérotation des Psaumes. Daniélou lui-même suit l'énumération hébraïque, même lorsqu'il se réfère à la Septante. On notera que les deux décomptes totalisent 150. À titre d'exercice, après avoir terminé le présent article.

Machine Translated by Google

Dans ce travail, le lecteur pourrait essayer d'imaginer Philon donnant une homélie sur l'excellence de 150.

Pour éviter toute confusion, voici un tableau utile que j'ai adapté de A Catholic Commentary on Holy Scripture (Bernard Orchard et autres éd., Thomas Nelson and Sons, Londres, etc., 1953, section 335d) :

Hébreu et contemporain	Septante et Vulgate
1 à 8	même
9 et 10	11
11 à 113	9
114 et 115	10 à 112
	113
116	114 et 115
117 à 146	116 à 145
147	146 et 147
148 à 150	même

J'ai fait deux choix terminologiques. L'adjectif dérivé de « Philon » est « philonique », sur le modèle de « platonicien ».

Plus important encore : le Logos est « ce ». En français, Jeanne d'Arc et la table de cuisine sont féminines. Louis XIV et les livres sont masculins. En anglais, les personnes, les animaux, certaines plantes étranges et les navires ont un genre. Tout le reste est « ce ». On m'a proposé avec plaisir que, puisque les discussions ultérieures sur la Shekinah découlent en quelque sorte des réflexions de Philon sur le Logos, je pourrais appeler le Logos « elle ». Le problème, d'abord, c'est que Shekinah est le mot hébreu pour Sophia. Philon utilise également Sophia, et les relations entre Sophia et Logos ne sont pas très claires. De plus, je ne voulais pas faire de lui un cabaliste des premiers temps. Je ne pensais pas non plus devoir le faire chrétien en désignant le Logos par « il ». De manière exaspérante, on a parfois l'impression que le Logos est un être personnel, et d'autres fois, il est décrit comme un aspect de celui-ci. Parfois, c'est une créature, mais parfois non. Je n'ai pas osé tenter de discerner. Le Logos est donc « ce ». Bien que l'anglais de Loeb puisse parfois cultiver délibérément un anglais archaïque (ou peut-être une version du roi Jacques), son utilisation a également empêché toute impulsion de ma part à rendre le langage sur Dieu en ayant un œil sur la métaphysique médiévale, et j'ai ainsi évité la tentation finale de faire de Philon un thomiste ou un scotiste.

Machine Translated by Google

Avant-propos de l'auteur

La vie et l'œuvre de Philon d'Alexandrie ont fait l'objet d'une De nombreuses études ont été menées ces dernières années, notamment aux États-Unis et en Allemagne. Cet intérêt s'explique d'abord par la fascination que continue d'exercer cette personnalité étrange et complexe, mêlant foi dans l'Ancien Testament et culture hellénistique. Il est également dû au témoignage de Philon sur l'état du judaïsme à l'époque de l'apparition du christianisme, et au regain d'intérêt pour ce milieu, suscité par la découverte des manuscrits de Qumrân.

Il est cependant étrange de constater à quel point les différents auteurs qui ont récemment traité de Philon nous offrent des portraits contradictoires. Hartwig Thyen a récemment dressé un bilan de ces études.1 Tout d'abord, des désaccords subsistent quant à l'identité de l'homme lui-même. Völker le prend pour un mystique ayant abandonné le monde.2 Goodenough le voit comme un fonctionnaire impliqué dans la politique.3 Wolfson le considère comme un philosophe prédicateur.4 Les mêmes contradictions apparaissent lors de l'interprétation des écrits de Philon. Völker y voit une exégèse spirituelle des Écritures sans préoccupation spéculative particulière. En revanche, Wolfson considère cette entreprise comme une démarche philosophique remarquablement co

1. Thyen, « Les problèmes de la recherche philologique récente », 230–46.
2. Peuples, progrès et perfectionnement chez Philon d'Alexandrie.
3. Goodenough, La politique de Philon Judaeus.
4. Wolfson, Philon.

Machine Translated by Google

système. Goodenough découvre la transformation du judaïsme en un culte à mystères.5 Jonas détecte l'une des premières formes de gnosticisme.6

Le doute apparaît surtout lorsqu'on tente de situer l'orientation fondamentale de Philon. Avant 1938, Bréhier7, Goodenough et Pascher8 le voient comme le représentant d'une piété syncrétiste à simple coloration juive. Au contraire, Völker et Wolfson le présentent comme un Juif croyant, adoptant des formes d'expression hellénistiques. C'était déjà la position de Heinemann9. Aujourd'hui, il semble que Bultmann, Jonas et Thyen penchent à nouveau vers une interprétation syncrétiste.

L'incertitude semble provenir de l'extraordinaire subtilité de ce Juif alexandrin. Nous allons d'abord tenter de le démontrer. Nombre d'études semblent commettre l'erreur de vouloir considérer l'œuvre sans tenir compte de l'homme. Compte tenu de la position éminente de sa famille, Philon était en contact avec des milieux très divers et évoluait avec une grande aisance dans ces milieux. On le retrouve célébrant la Pâque avec les moines juifs du lac Maréotide, discutant philosophie au didaskaleion de Potamo et négociant avec le gouverneur romain Flaccus au nom de la communauté juive d'Alexandrie.

Il est compréhensible qu'une telle flexibilité le rende difficile à cerner. Pourtant, le sens général de sa vie et de l'ensemble de son œuvre ne laisse planer aucun doute. Il était passionnément dévoué à la communauté juive et à sa foi. Toute son activité consistait à expliquer la Bible aux Juifs et à la défendre face aux païens. Certains épisodes de sa vie, comme nous le connaissons, le montrent au service de ses frères d'Alexandrie.

Pourtant, ce judaïsme n'a aucune rigidité pharisaïque ni aucun fanatisme zélote. Philon est imprégné de l'humanisme grec, avec tout ce que ce terme implique non seulement en matière de culture, mais aussi de savoir-vivre. Il est l'un des représentants les plus remarquables de la παιδεία de son temps. Ses allégories subtiles libèrent la foi de ses pères de sa coquille sémitique pour l'envelopper dans les formes philosophiques contemporaines les plus raffinées.

Cela peut parfois impliquer chez notre penseur une certaine complaisance envers des doctrines étranges. Son entreprise n'était pas sans risque. Mais ce Juif de grand caractère et de grande culture n'est en rien un syncrétiste. Il jouit avec modération des biens corporels qu'une civilisation raffinée met à sa disposition.

5. Assez bien, par la lumière, la lumière.

6. Jonas, Gnose et esprit de l'Antiquité tardive, 70–121.

7. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.

8. Pascher, L'Ode royale.

9. Heinemann, L'éducation grecque et juive de Philon.

Machine Translated by Google

Sa disposition et ses biens intellectuels avec encore plus de modération.
Mais il les prend pour ce qu'ils valent, et le témoignage absolument
incontestable de son œuvre est ce qu'il rend de la valeur suprême des biens spirituels.

Machine Translated by Google

Chapitre 1

Vie de Philon

Philon le Juif est contemporain du Christ. Mais il appartient à une Un monde complètement différent, quoique non sans rapport avec celui du Christ. La vie du Christ s'est déroulée dans le contexte du judaïsme palestinien, au sein d'une population araméenne animée d'un profond sentiment national. En revanche, Philon est le représentant le plus éminent du judaïsme de la diaspora, notamment à Alexandrie, son principal foyer. Il parlait grec et était de nationalité romaine. Difficile d'imaginer un contraste plus grand.

À l'époque de Philon, la présence des Juifs en Égypte n'était pas récente. Vers le XIVe siècle avant J.-C., des descendants d'Abraham y avaient séjourné. Mais après l'Exode, il ne semble plus rien rester de ce premier groupe. En fait, l'émigration juive en Égypte commença après la chute de Jérusalem en 681 et au cours des siècles suivants.
Sur l'île d'Éléphantine, on a retrouvé des vestiges d'une colonie dont les membres écrivaient en araméen. Mais avec la fondation d'Alexandrie, le judaïsme de langue grecque proprement dit a commencé. D'après Josèphe, Alexandre y attira des Juifs dès le début (Antiquités juives, XIX, 5, 2).

La colonie a continué à croître au cours des derniers siècles avant notre ère. Philon rapporte qu'à son époque, il y avait un million de Juifs en Égypte et cent mille à Alexandrie. Ils vivaient principalement dans le quartier du Delta, à l'est de la ville. Mais on en trouvait aussi dans d'autres

Machine Translated by Google

2 Philon d'Alexandrie

Quartiers. Lorsque la domination romaine remplaça les Lagides, les Juifs reçurent leur propre statut et l'autorisation de vivre selon leurs coutumes. Ils constituèrent une cité à part. Ils firent preuve d'une grande loyauté envers l'Empire romain. L'Empire trouva du soutien parmi eux, tandis que la population autochtone supporta souvent mal la perte de son indépendance.

Cette situation n'était pas sans rappeler celle des autres colonies juives de la diaspora. Ce qui a donné au judaïsme alexandrin son caractère particulier est la rencontre entre la foi juive et la culture grecque. Son représentant le plus éminent est Philon. Alexandrie était le centre de la culture grecque à cette époque, remplaçant Athènes. C'est à Alexandrie que les grammairiens ont édité Homère, que Callimaque a écrit ses poèmes et que la science grecque a trouvé en Euclide l'un de ses grands représentants.

Les Juifs d'Alexandrie adoptèrent cette culture, tout en restant fidèles à leur foi. Leur problème était donc de donner à cette foi une expression grecque. Cet effort s'incarne avant tout dans la Bible des Soixante-dix, qui constituera le fondement de la littérature judéo-chrétienne hellénistique. Nous y reviendrons. Mais si la traduction de la Bible fut la manifestation la plus importante de l'activité littéraire juive alexandrine, elle n'est pas la seule. Des écoles exégétiques furent créées, appliquant à la Bible des méthodes d'interprétation que les stoïciens et les pythagoriciens appliquaient à Homère. Nous devrons également en discuter à nouveau. Au judaïsme alexandrin doit être attribuée la Sagesse de Salomon, qui faisait partie du canon alexandrin de la Bible. On y rencontre des philosophes comme Aristobule, des auteurs dramatiques comme Ézéchiel le tragédien, et des poètes comme les auteurs des Oracles sibyllins juifs.

Philon réunit en lui les différents aspects de ce judaïsme alexandrin : la culture hellénistique, la fidélité à Rome, la foi juive. Il appartenait à la haute bourgeoisie aisée. On connaît deux de ses frères. Le premier, peut-être l'aîné, était un personnage important mentionné par Josèphe. Il s'appelait Caius Julius Alexander. Les deux premiers noms sont caractéristiques de sa citoyenneté romaine. Sa naissance doit être située vers 13 av. J.-C.1. Il était l'alabarque d'Alexandrie, c'est-à-dire celui chargé par le gouvernement romain de collecter les impôts. Protégé d'Antonia, la mère de Claude, il entretenait des liens d'amitié avec Claude (Josèphe, Antiquités, XIX, 5, 1) dont il était un contemporain quasi exact.

Sa fortune était immense. Josèphe nous dit qu'il fournit l'or et l'argent nécessaires pour couvrir les portes du nouveau Temple de Jérusalem.

1. J. Schwartz, “Note sur la famille,” 595–96.

Machine Translated by Google

par Hérode le Grand, mais inachevée à la mort du Christ, puisque les apôtres parlent de sa construction en cours. En 35, Hérode Agrippa Ier, lassé de la vie avec son oncle Antipas à Tibériade, et ayant besoin d'argent pour mener une existence fastueuse à Rome, se rendit à Alexandrie pour trouver Alexandre et lui emprunter une somme importante. Ceci suppose des relations entre la famille d'Hérode et celle de Philon, dont nous reparlerons.

Alexandre l'Alabarque eut deux fils, dont l'aîné, Tibère Jules Alexandre, est bien connu.2 Il abandonna la religion juive, entra au service romain en 40, fut épistratège de Syrie en 41 et procurateur de Judée en 45. Préfet d'Égypte sous Néron, il réprima une révolte juive à Alexandrie. Il contribua à l'accession au pouvoir de Vespasien. Il commanda en second l'armée romaine lors du siège de Jérusalem en 70. Philon le mentionne dans un de ses ouvrages, De Animalibus. Tibère Jules était alors un jeune homme cultivé qui avait déjà effectué une mission à Rome. L'épisode doit se situer vers 39 avant son entrée au service romain. Il devait avoir environ 25 ans. Il est donc né vers 14 apr.

L'Alabarch eut un second fils, Marcus Julius Alexander, né sans doute en 16 apr. J.-C. Il mourut jeune en 44. A. Fuks le rattache, à juste titre semble-t-il, à un important exportateur alexandrin du même nom.3 Mais Joséphus nous a légué la facette la plus étonnante de sa biographie : il obtint la main de l'Hérodienne Bérénice, fille d'Hérode Agrippa Ier, ami de son père, sans doute grâce au soutien de l'empereur Claude.
Une fois de plus, nous observons les liens entre les familles de Philon et des Hérode. Comme nous l'expliquerons plus loin, l'épisode se déroule à Rome en 41, précisément à l'époque où Philon y séjourne.

Outre l'Alabarque, Philon avait un frère cadet, Lysimaque.
Il apparaît dans De Animalibus, qui est un dialogue entre deux frères.
Schwartz situe sa naissance vers 10 av. J.-C.4. Il a souvent été confondu avec l'Alabarch, en raison d'erreurs dans les manuscrits de Josèphe.
Il faut certainement l'identifier à un certain Julius Lysimaque, membre du conseil du préfet d'Alexandrie, Caecina Tuscus. Le dialogue de Philon nous apprend qu'il avait une fille fiancée à son cousin Tibère Julius Alexandre.

2. Voir Goodenough, La politique de Philon, 65–66.
3. Fuks, « Notes sur les archives », 216.
4. Schwartz, “Note sur la famille,” 596.

Machine Translated by Google

4 Philon d'Alexandrie

Le point le plus intéressant est certainement le lien entre la famille de Philon et celle d'Hérode. La première représentait une importante banque juive internationale, la seconde une aristocratie juive tout aussi cosmopolite. Hérode l'Ancien, fondateur de la dynastie, était ce genre de roitelet oriental qui passait une partie de sa vie à Rome et y dépensait sa fabuleuse fortune.
On pense à un Aga Khan. Il était apparenté à Agrippa, le gendre d'Auguste. Il faudra ici parler plus particulièrement de son petit-fils, Hérode Agrippa Ier, et de sa fille, la célèbre Bérénice.

Pour l'instant, nous remarquons seulement que les liens étroits observés entre les Hérode et la famille de Philon suggèrent que les deux familles étaient apparentées. J. Schwartz l'avance. Ce lien ne pouvait provenir que des Hasmonéens, parmi lesquels figurait Mari-amné, l'épouse d'Hérode le Grand. Ce lien confirmerait le récit de saint Jérôme reliant Philon à une lignée sacerdotale. Il en résulterait que la famille était palestinienne et que seul le père de Philon s'était installé à Alexandrie.

Ceci est corroboré par le fait, souligné par Schwartz, de la citoyenneté romaine de la famille.5 Cette citoyenneté était impossible pour les Juifs d'Alexandrie. Cela implique que le père de Philon possédait la citoyenneté avant son arrivée dans la ville.

Toutes ces données nous permettent de cerner avec une grande certitude la situation sociale et chronologique de Philon. Sa naissance est souvent située vers 20 av. J.-C. Ce que nous avons dit permet à Schwartz de le situer à une date ultérieure.6 Si Alexandre l'Alabarque est né entre 15 et 13 av. J.-C., Philon, qui l'a précédé ou suivi immédiatement, doit être né vers cette date. Philon semble plutôt être le deuxième fils. Nous pouvons donc situer sa naissance vers 13 av. J.-C.

Les circonstances familiales ont peut-être orienté Philo vers les affaires.
Les plus hautes aspirations étaient possibles pour lui. La position élevée de sa famille lui donna le sens des responsabilités politiques. Mais ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'on le voit jouer un rôle dans cet ordre et entrer en contact avec les cercles gouvernementaux. Ses intérêts se portèrent ailleurs, et principalement vers la vie philosophique. La position de sa famille lui permit de recevoir une éducation complète. De fréquentes allusions dans ses écrits à la culture académique, telle qu'elle était alors organisée à Alexandrie, montrent qu'il en avait franchi tous les niveaux.

Il aurait pu être un brillant rhéteur, profession à laquelle aspire la culture contemporaine. Mais son idéal était ailleurs. Il nous dit que

5. Ibid., 601–2.
6. Ibid., 599.

Machine Translated by Google

très jeune, « il commença à ressentir l'aiguillon de la philosophie » (De Congressu, 17).7 Il cultive d'abord la grammaire, servante de la philosophie, uniquement pour se préparer. Philon s'identifie au second des deux grands modèles offerts par sa culture contemporaine : le rhéteur et le philosophe. Pour lui et ses contemporains, la philosophie est une conversion. Elle implique un effort ascétique de détachement qui conduit à la découverte du véritable sens de la vie dans la possession des biens intérieurs.

Le propre témoignage de Philon confirme qu'il menait une vie « philosophique ».

> Il fut un temps où j'avais du loisir pour la philosophie et la contemplation de l'univers et de son contenu, où je m'appropriais son esprit dans toute sa beauté, sa beauté et sa véritable béatitude, où mes compagnons constants étaient les thèmes et les vérités divines, où je me réjouissais d'une joie qui ne me laissait jamais insensible. Je n'avais aucune pensée basse ou abjecte, et je ne rampais pas en quête de réputation, de richesse ou de confort physique, mais j'avais toujours l'impression d'être porté vers les hauteurs, l'âme habitée par une inspiration divine [πιθειασμός], compagnon de route du soleil, de la lune, du ciel et de l'univers tout entier. Ah, alors, je regardai vers le bas depuis les airs supérieurs, et, tendant l'œil de l'esprit, je vis, comme depuis un sommet dominant, le spectacle mondial et innombrable des choses terrestres, et je bénis mon sort en ce que j'avais échappé de force aux fléaux de la vie mortelle (De Specialibus Legibus III, 1–2).8

Ce texte pourrait avoir été écrit par un platonicien de l'époque, Plutarque par exemple. Il est imprégné d'échos platoniciens. L'inspiration divine, πιθειασμός, rappelle l'enseignement d'Ion. L'ascension vers les hauteurs et la participation au mouvement circulaire des sphères rappellent le Phèdre. L'observatoire, σκοπία, d'où l'on surveille le monde terrestre, date de la République (445 av. J.-C.). Toutes ces expressions

7. [Traducteur : cela ne figure pas dans De Congressu, 17, qui porte sur Philon, IV, 467, ni dans d'autres paragraphes dont les numéros sont probablement des coquilles du 17. De plus, De Congressu est allégorique et exhortatif plutôt que biographique. Quoi qu'il en soit, les paragraphes 17 et 18 recommandent l'étude de la rhétorique et de la philosophie : « La rhétorique, en aiguisant l'esprit à l'observation des faits, en formant et en soudant la pensée à l'expression, fera de l'homme un véritable maître des mots et de la pensée, prenant ainsi en charge un don particulier que la nature n'a accordé à aucune autre créature. La dialectique est la sœur et la jumelle, comme certains l'ont dit de la rhétorique, elle distingue le vrai du faux argument et combat les plausibilités du sophisme, guérissant ainsi ce grand fléau de l'âme : la tromperie. Il est profitable de les prendre, ainsi que d'autres, pour nos premiers associés et pour le champ de nos études préliminaires. »

8. Philon VII, 475, 477.

Machine Translated by Google

6 Philon d'Alexandrie

On les retrouve plus tard chez Plotin, dont les ressemblances avec Philon sont frappantes, et plus tard encore chez le chrétien Grégoire de Nysse.

Chez Philon, comme chez Grégoire, il ne faut pas s'arrêter aux similitudes d'expression. Philon tient sa façon de parler de Platon. Mais ce qu'il met sous les mots est différent. Car le Dieu de Philon est le Dieu d'Abraham.

Son mysticisme est le fruit de la piété juive. Philon puise sa source non seulement chez les sages grecs qu'il lit, mais plus encore dans la tradition religieuse de son peuple. De toute évidence, la Bible elle-même est cette source dont il se nourrit principalement. Mais y avait-il dans le judaïsme contemporain des maîtres spirituels qui l'ont guidé sur le chemin de la contemplation ?

Nous savons par Philon lui-même qu'à son époque en Égypte, sur les rives du lac Maréotis [Mariout], vivait une communauté de moines juifs, les Thérapeutes. Le tableau qu'il dresse de leur vie est remarquable. C'est un document précieux sur la mystique juive contemporaine.

> Les maisons de la société ainsi rassemblée sont extrêmement simples… Elles ne sont ni proches les unes des autres… ni pourtant très éloignées… Dans chaque maison se trouve une pièce consacrée appelée sanctuaire ou cabinet [μοναστήριον], et enfermés dans celle-ci, ils sont initiés aux mystères de la vie sanctifiée… Ils gardent vivante la mémoire de Dieu et ne l'oublient jamais… Deux fois par jour, ils prient, à l'aube et au crépuscule ; au lever du soleil, ils prient pour une belle journée lumineuse, belle et lumineuse au vrai sens de la lumière céleste qui, ils prient, doit remplir leur esprit. Au coucher du soleil, ils demandent que l'âme soit entièrement soulagée de la pression des sens et de l'objet des sens, et assise là où elle est consistoire et salle du conseil pour elle-même, poursuive la quête de la vérité. L'intervalle entre le petit matin et le soir est entièrement consacré à l'exercice spirituel. Ils lisent les Saintes Écritures et puisent la sagesse dans leur philosophie ancestrale en la considérant comme une allégorie, car ils pensent que les mots du texte littéral symbolisent quelque chose dont la nature cachée se révèle par l'étude du sens sous-jacent. Ils possèdent également des écrits d'hommes anciens, fondateurs de leur pensée, qui ont laissé de nombreux témoignages de la forme utilisée dans l'interprétation allégorique, et ils les prennent comme une sorte d'archétype et les imitent… (De Vita Contemplativa, 24-29).9

Le récit de leur célébration de la veille de Pâques, qui est la nuit précédant (προέορτος) la grande fête, c'est-à-dire des sept semaines de la Pentecôte (De Vita Contemplativa, 65) est tout à fait remarquable.

9. Philon IX, 127, 129.

Machine Translated by Google

> Ils se rassemblent alors, vêtus de blanc, le visage empreint d'une gaieté mêlée d'une extrême gravité. Mais avant de s'allonger, sur un signe d'un membre de la Rota, nom communément donné à ceux qui accomplissent ces services… Les yeux et les mains levés au ciel… ils prient Dieu pour que leur festin soit agréable et se déroule comme il le souhaite. Après les prières, les aînés s'allongent selon l'ordre de leur admission… Le festin est également partagé par les femmes, la plupart d'entre elles étant des vierges âgées, qui ont conservé leur chasteté… de leur plein gré dans leur ardent désir de sagesse. L'ordre des allongements est ainsi réparti : les hommes s'assoient seuls à droite et les femmes seules à gauche… [Les divans] sont des lits de planches en bois commun, recouverts de papyrus indigènes de très bon marché… Dans ce banquet sacré, comme je l'ai dit, il n'y a pas d'esclave, mais les services sont rendus par des hommes libres qui accomplissent leurs tâches de serviteurs. . . Aucun vin n'est apporté pendant ces jours-là, mais seulement de l'eau la plus claire et la plus claire. . . La table aussi est préservée de la chair des animaux ; la nourriture qui y est posée est constituée de pains avec du sel comme assaisonnement. . . (De Vita Contemplativa, 66-71, 73).10

De plus, c'est leur nourriture habituelle. Ils ne la prennent qu'après le coucher du soleil, après avoir jeûné toute la journée (De Vita Contemplativa 34). Il n'y a pas d'agneau pascal, car ils ne touchent jamais à la viande.

> Français Le président de la compagnie, lorsqu'un silence général est établi . . . discute une question soulevée dans les Saintes Écritures ou résout une question qui a été posée par quelqu'un d'autre . . . Son auditoire écoute avec les oreilles dressées et les yeux fixés sur lui, toujours exactement dans la même posture, signifiant . . . la difficulté par un léger mouvement de la tête et en pointant du bout du doigt de la main droite . . . Puis le président se lève et chante un hymne [μνός] composé comme une adresse à Dieu, soit un nouveau de sa propre composition, soit un ancien par des poètes d'une époque antérieure qui ont laissé derrière eux des hymnes en plusieurs mesures et mélodies . . . Après lui, tous les autres prennent leur tour comme ils sont disposés . . . Lorsque chacun a terminé son hymne, les jeunes gens apportent les tables mentionnées un peu plus haut sur lesquelles est disposé le repas vraiment purifié . . . Après le souper, ils tiennent la veillée sacrée [πανυχίς] . . . Ils se lèvent tous ensemble et, debout au milieu du réfectoire, se forment d'abord en deux chœurs, l'un d'hommes et l'autre de femmes . . . chant

10. Ibid., 155, 157, 159.

Machine Translated by Google

> reprenant l'harmonie de manière antiphonale [ντιφώνοι], les mains et les pieds gardant le rythme en accompagnement, . . . et ravis d'enthousiasme reproduisent . . . parfois les rotations et contre-rotations d'une danse chorale . . . Ainsi, ils continuent jusqu'à l'aube, ivres de l'ivresse dans laquelle il n'y a pas de honte . . . (De Vita Contempla-tiva, 80, 81, 83-84, voir aussi 29, 88).11

Philon y voit « une copie du chœur établi autrefois au bord de la mer Rouge en l'honneur des merveilles qui s'y sont accomplies… si remplis d'extase, hommes et femmes, que formant un seul chœur, ils chantaient des hymnes d'action de grâce à Dieu leur Sauveur, les hommes dirigés par le prophète Moïse et les femmes par la prophétesse Myriam » (De Vita Contemplativa, 85, 87).12
Ce lien éclaire peut-être les danses pascales quelque peu déconcertantes. En effet, nous savons, par la Mishna et déjà par Jérémie 31:3-5, que de jeunes Juifs, vêtus de blanc, dansaient lors des deux grandes fêtes de la Pâque et des Tabernacles. Le récit de Philon nous offre une forme de ces danses pascales, certainement inspirée des chœurs de la tragédie grecque.

Tous ces détails montrent que Philon connaissait directement les thérapeutes. Mais une merveilleuse confidence le confirme :

> Il m'est arrivé souvent de quitter [καταλιπών] mes amis, ma famille et mon pays, et de me retrouver dans un désert [ρημία] pour consacrer mon attention à quelque sujet exigeant réflexion, sans en tirer aucun avantage ; mais mon esprit, dispersé ou mordu par la passion, s'est dirigé vers des sujets de nature contraire.
> Parfois, au contraire, au milieu d'une foule immense, je garde l'esprit serein. Dieu a dispersé la foule qui assaille l'âme et m'a appris qu'une situation favorable ou défavorable ne résulte pas d'une différence de lieu, mais de Dieu qui meut et conduit le char de l'âme comme il lui plaît (Legum Allegoriae, II, 85).13

Je laisse de côté le témoignage d'expérience spirituelle que contiennent ces lignes. Deux choses y apparaissent incontestablement. La première est que Philon ne vivait pas habituellement à l'écart des foules, et que sa vie s'est donc déroulée au milieu d'elles à Alexandrie. La seconde est qu'il…
se retirèrent parfois dans la « solitude ». Or, il décrit cette solitude dans les mêmes termes que celle des Thérapeutes. « Ils fuient sans un regard en arrière et laissent leurs frères, leurs enfants, leurs femmes, leurs parents,

11. Ibid., 163, 165.
12. Ibid., 165, 167
13. Philon I, 279.

Machine Translated by Google

« le large cercle de leurs parents, les groupes d'amis qui les entourent, les patries dans lesquelles ils sont nés et ont grandi... Et ils ne migrent pas vers une autre ville... Au lieu de cela, ils passent leurs journées hors des murs à rechercher la solitude (ρημία) » (De Vita Contemplativa, 18-20).14 Par conséquent, il semble tout à fait plausible que Philon ait passé du temps parmi les moines du lac Maréotide. Les détails exacts qu'il fournit sur les Thérapeutes le confirment.

Bien que ces séjours aient pu se prolonger durant sa jeunesse, Philon n'y retourna plus que ponctuellement. Il ne pouvait se soustraire aux tâches imposées par sa position au sein de la communauté juive d'Alexandrie. D'une part, l'ensemble de son œuvre démontre qu'il consacra sa vie à commenter les livres de Moïse, la Loi. La coutume d'interpréter la Loi chaque sabbat se développa d'abord en Palestine même. Les Évangiles nous en donnent des exemples. Ces commentaires furent à l'origine des premières prédications chrétiennes. Cette pratique se répandit à Alexandrie. Philon fait allusion à ces homélies hebdomadaires à plusieurs reprises.15

Français Comme l'a noté Wolfson, il est tout à fait plausible que Philon ait donné de telles leçons : « . . . ses écrits ont la forme de sermons ou d'homélies sur des versets ou des sujets choisis dans l'Écriture. »16 Le caractère oratoire de certains passages est évident. Plus tard, saint Ambroise écrit des homélies inspirées de celles de Philon, qui sont ensuite rassemblées dans des traités continus. En particulier, le recueil des œuvres de Philon constituant Legum Allegoriae peut être inclus dans ce genre littéraire.17 Elles appartiennent au type haggadique d'homélie morale où les personnages de l'Ancien Testament sont présentés comme des modèles de vertu. Nous avons des œuvres similaires à la même époque en Palestine, dans les Testaments des Patriarches. Le Livre de la Sagesse lui-même s'inscrit déjà largement dans ce genre et contient une longue homélie sur la Pâque.

Philon apparaît ainsi comme un bon prédicateur, « le fondateur de l'art de prêcher tel que nous le connaissons », écrit Wolfson.18 Mais son importance ne réside pas exclusivement dans la qualité de sa prédication ni même dans son souci de l'adapter à un environnement façonné par la culture classique.
Elle réside dans le ton philosophique donné à cette prédication. Car Philon voulait d'abord être philosophe. L'originalité de sa démarche philosophique

14. Ibid., 125.

15. L'Œuvre du monde, 128 ; La vie de Moïse, 216, etc.

16. Wolfson, Philon, I:96.

17. Voir Thyen, Der Stil, pp. 7-11.

18. Wolfson, Philon, I:98.

Machine Translated by Google

La pensée a souvent été négligée. Wolfson l'a démontré de manière approfondie. Cette originalité consiste à tenter de réformer la philosophie grecque traditionnelle en la conformant à l'œuvre de Dieu. Et ce, de manière à démontrer la supériorité de la « philosophie » biblique sur la philosophie païenne.

À ce moment-là, il était nécessaire d'établir et d'enseigner cette doctrine biblique.

Philon se trouvait en effet dans une situation difficile, comme en témoigne son œuvre. D'un côté, certains Juifs continuaient à se cantonner à une exégèse totalement littérale, devenue inacceptable pour les esprits cultivés. Mais de l'autre, l'invasion de la philosophie grecque comportait des dangers. On risquait de perdre de vue l'originalité du message biblique. Philon évoque les sceptiques qui identifient l'histoire d'Iphigénie à celle d'Isaac. Cela pouvait conduire à l'apostasie. Philon avait l'exemple de son neveu Tibère. Il voulait montrer qu'on pouvait adopter le mode de pensée hellénique tout en restant fidèle à la foi biblique.

L'Allégorie des Lois contient un écho de cette prédication philosophique. Nous pouvons nous rapprocher des Quaestiones qui en constituent l'aperçu. La méthode reste celle du midrash juif. Il s'agit d'un commentaire soutenu de l'Écriture. Mais le contenu est philosophique. L'union de ces deux éléments est déconcertante. La forme fragmentaire imposée par la nécessité de suivre un texte historique empêche le caractère philosophique de la pensée d'apparaître. De plus, les exégètes rejetaient un commentaire qui dépassait continuellement le texte lui-même. Or, ce commentaire constituait une création absolument originale, qui fit peut-être de Philon le plus grand prédicateur de son temps, selon l'expression de Wolfson.

Le cadre et la forme de cet enseignement demeurent le rassemblement du sabbat à la synagogue. Wolfson observe que Philon lui-même fait allusion à la pratique juive alexandrine de consacrer chaque sabbat aux « philosophies des Pères » ainsi qu'aux problèmes « liés à la nature » dans les didaskaleas (διδασκαλε α) (De Vita Mosis, II, 216).19 Ce dernier terme peut désigner la synagogue elle-même ou une salle de conférence attenante. Philon nous dépeint de nombreuses synagogues, entourées de jardins, disséminées dans Alexandrie. Mais le mot didaskalea que Clément et Origène reprennent est intéressant. Il nous montre des rassemblements synagogaux assimilés à des conférences données par des philosophes.

C'est ainsi que Philon nous apparaît dans sa maturité : il porte en lui les contrastes du judaïsme alexandrin. C'est un Juif croyant qui

19. Ibid., I:79.

Machine Translated by Google

Il observe fidèlement la Loi, dont il défend l'accomplissement contre les purs allégoristes. La religion syncrétique que certains tentent de lui attribuer ne se trouve pas en lui. Mais il ne se contente pas d'en observer la lettre. Il veut en extraire l'esprit et en nourrir sa vie intérieure. De plus, il connaît les spéculations des Juifs contemporains sur la Genèse. C'est cette connaissance supérieure, cette gnose, qu'il recherche. Il le fait afin de nourrir ses confrères au sein de la communauté. De plus, il sait doser son enseignement en fonction de leur niveau d'avancement. En tout cela, il apparaît comme un rabbin éminent de son temps.

Mais c'est un rabbin libéral. Il est très ouvert à la culture hellénistique. Il se situe aux antipodes du particularisme sectaire de certains milieux palestiniens. Il le doit à sa tradition familiale. Il le doit aussi à son étonnante ouverture d'esprit. Il représente ce qu'il y a de meilleur dans les cercles intellectuels alexandrins contemporains. Il a assimilé toute la culture hellénistique et en est un maître. Il peut rivaliser d'égal à égal avec les philosophes grecs. Son ambition est précisément de montrer que les Juifs peuvent rivaliser avec les Grecs sur le plan culturel et ainsi mériter pleinement leur appartenance à la civilisation hellénique.

Mais, si les Juifs doivent s'ouvrir aux valeurs de l'hellénisme, il est également nécessaire de présenter aux Grecs la valeur éminente de la foi juive. L'activité intellectuelle de Philon est donc double. La partie de son activité que nous avons vue s'adresse aux Juifs croyants. Elle a un caractère ésotérique. Elle se déroule au sein de la communauté. D'autre part, l'activité de Philon comporte une composante apologétique. Il veille à présenter la foi juive aux Grecs afin de la rendre acceptable. C'est ce qui est exprimé dans d'autres œuvres : Moïse, l'Explication des Lois et l'Apologie des Juifs, dont Eusèbe a conservé un fragment.

Cet aspect de l'activité de Philon doit être replacé dans le contexte du judaïsme alexandrin. D'une part, les Juifs étaient l'objet d'une vive hostilité de la part des populations païennes égyptiennes et grecques. Cette hostilité était de nature sociale, mais aussi religieuse. Nous reviendrons sur les manifestations particulières d'antisémitisme à Alexandrie auxquelles Philon participa.

profondément enlisée. Mais cette hostilité s'exprimait également dans des pamphlets où la religion juive était présentée comme à la fois grossière et dangereuse. L'histoire des patriarches était ridiculisée. La pratique de la circoncision était moquée. Le refus d'adorer les dieux de la cité était critiqué.

Cet antisémitisme battait son plein à l'époque de Philon. On le retrouve chez le prêtre Cérémon, stoïcien et mystagogue, qui allait être le confident de Néron. Il est particulièrement représenté par le polygraphe Apion.

Machine Translated by Google

que Philon retrouvera à Rome et qui écrira un pamphlet largement diffusé contre les Juifs. Flavius Josèphe lui répondra plus tard dans son Contre Apion. Les attaques sont dangereuses. Elles menacent d'attiser la haine populaire et de diminuer la position des Juifs auprès des autorités. Philon s'efforce de les affaiblir. D'un côté, il démontre la sainteté du patriarche et la dignité de leurs coutumes. C'est précisément l'objet de l'Explication de la Loi. De l'autre, il exalte la grandeur du monothéisme juif, qui justifie le refus d'adorer des dieux ou des empereurs.

Durant cette période, le judaïsme a donc créé toute une apologétique contre les religions païennes.20 Les chrétiens de la génération suivante ont en grande partie adopté cette apologétique. Ils ont été l'objet des mêmes attaques. Celse ridiculisera l'histoire de Jésus. Il accusera les chrétiens de pratiques barbares. Il leur reprochera leur déloyauté envers le culte civique.
Aristide, Justin, Athénagoras, Théophile et Origène reprendront une grande partie de l'argumentation de Philon et des apologistes juifs. Le discours de Paul à l'Aréopage évoque déjà l'apologétique juive. Les oracles sibyllins chrétiens reprennent des thèmes des oracles sibyllins juifs.

Mais ne voir dans les œuvres exotériques de Philon qu'une apologétique négative serait en limiter le sens. La période à laquelle elles appartiennent témoigne certainement de l'apogée du prosélytisme juif. La Diaspora apparaît comme la mesure providentielle par laquelle Yahvé est annoncé à toutes les nations.
Cette attitude atteint son apogée chez Philon. Le judaïsme est présenté comme la religion du vrai Dieu, que tous les hommes devraient adopter et qui est détachée de ses liens nationaux. Ce cosmopolitisme est très marqué chez Philon. Il accepte l'Empire romain. Son ambition est précisément d'unir la religion d'Israël, la culture grecque et l'Empire romain. Il allait tenter, au nom du judaïsme, ce que le christianisme accomplirait quatre siècles plus tard.

À cet égard, le judaïsme alexandrin de Philon est bien loin du judaïsme palestinien. Pour les Juifs palestiniens, nation et religion ne font qu'un. Les fils d'Abraham sont le peuple de Dieu. Ils supportent avec impatience le joug politique de Rome. Ce nationalisme prendra une ampleur considérable du vivant de Philon, animé par les zélotes. À la fin, même les Esséniens seront emportés.
Le point culminant sera la destruction de Jérusalem en 70 apr. J.-C. Philon n'a sans doute pas été sensible à ce particularisme. Ce n'est pas un hasard si

20. Friedländer, Histoire de l'apologétique juive, 10 et suivantes ; Dalbert, Théologie.

Machine Translated by Google

son neveu Tibère Alexandre est aux côtés de Titus comme chef d'état-major lors du siège de Jérusalem en 70 après J.-C.

Ainsi, le travail apologétique de Philon témoigne d'un universalisme religieux et d'un profond sens missionnaire. Pourtant, penser qu'il ne se souciait pas des intérêts de son peuple, et particulièrement de ceux de sa propre communauté, serait méconnaître sa personnalité. Sa haute moralité, notamment dans les milieux païens, ainsi que ses liens familiaux, ont dû l'empêcher d'être impliqué dans les problèmes politiques. Cela allait à l'encontre de son tempérament. Non pas qu'il se désintéressât des questions politiques, mais il les envisageait sur un plan spéculatif. Il redoutait de s'impliquer directement dans les affaires pratiques et de devoir renoncer à son penchant pour la contemplation et l'étude. Il a fallu faire appel à son dévouement envers ses coreligionnaires pour le décider.

Il s'est exprimé sur ce douloureux sujet de conscience. Après avoir rappelé, dans un passage cité plus haut, comment il s'était retiré dans la solitude de sa jeunesse, il poursuit :

> Mais, comme il s'est avéré, mes pas étaient poursuivis par le plus mortel des maux, l'envie, celle qui hait le bien. Soudain, elle s'est emparée de moi et n'a cessé de me tirer violemment vers le bas jusqu'à me plonger dans l'océan des soucis civils, où je suis emporté, incapable même de lever la tête hors de l'eau. Pourtant, malgré mes gémissements, j'ai tenu bon, car, ancré en moi depuis mon plus jeune âge, je garde le désir de culture qui a toujours pitié et compassion pour moi, me relève et soulage ma douleur. C'est à cela que je dois si parfois je lève la tête et, avec l'œil de l'âme, je vois – vaguement certes, car le brouillard des affaires extérieures a obscurci leur vision claire – je m'efforce pourtant de regarder autour de moi, désireux d'inspirer un souffle de vie pur et sans mélange de mal (De Specialibus Legibus III, 3-4).

À quelle période de sa vie Philon commença-t-il à s'intéresser à la politique ? Le texte que nous venons de citer semble indiquer que ce fut assez tôt. Son œuvre littéraire témoigne incontestablement d'une vaste connaissance des questions juridiques. De plus, cela faisait partie des attributions d'un rabbin.
Les rabbins palestiniens combinaient l'exégèse édifiante, la Haggadah, avec la casuistique juridique, la Halakha. Le lien de Philon avec ces traditions rabbiniques est controversé. Heinemann pense que les références juridiques de Philon se rapportent au droit hellénistique. Mais cette hypothèse a été contestée. Il semble bien que Philon soit une source de connaissance de la casuistique juive contemporaine.

21. Philon VII, 477.

Machine Translated by Google

Cette connaissance de la jurisprudence conférait à Philon une compétence qui devait le qualifier pour les fonctions publiques. Nous n'avons aucune preuve qu'il ait exercé la magistrature au sein de la communauté juive. Mais Goodenough22 conclut qu'il devait être responsable de l'administration légale des Juifs d'Alexandrie sous contrôle impérial. Il peut nous paraître difficile de concilier cela avec son goût pour la spéculation allégorique. Mais cela témoigne d'une méconnaissance de la mentalité rabbinique, où les deux aspects s'harmonisaient parfaitement. David Daube a montré comment spéculation et casuistique se combinaient chez les rabbins. Il faut également reconnaître la personnalité complexe de Philon. Sa nostalgie de la solitude ne l'empêche pas d'avoir également un goût pour la vie sociale. Peut-être cette épreuve n'était-elle pas aussi pénible pour lui qu'il semble nous le dire.

Si nous disposons de peu de détails sur les débuts de sa carrière politique, nous sommes au moins amplement informés de son épisode principal, la mission diplomatique auprès de l'empereur Caligula qui lui fut confiée afin de protester contre les actes de violence envers la communauté juive d'Alexandrie dont le légat Flaccus se rendit coupable. Cet épisode fait l'objet de deux ouvrages de Philon, De l'ambassade auprès de Gaïus et Contre Flaccus. L'historien Josèphe a relaté l'événement. Il constitue le témoignage le plus précieux que nous possédions sur la vie de Philon, car il se situe en 39 apr. J.-C. De plus, il le montre en contact avec les milieux romains. Il convient d'insister sur ce point.

Cet épisode s'inscrit dans le cadre d'un problème que nous n'avons pas encore abordé : les relations entre les Juifs d'Alexandrie et la population égyptienne autochtone. Un puissant courant antisémite existait au sein de cette dernière, renforcé par la faveur que les autorités romaines témoignaient aux Juifs. C'était notamment le cas de la famille de Philon. Nous avons déjà évoqué les relations de son frère Alexandre avec la cour de Rome, où il était banquier. De plus, il était chargé de collecter les impôts à Alexandrie. Cela ne devait pas le rendre populaire auprès de la population égyptienne. Mais la faveur romaine protégeait généralement la population juive du harcèlement égyptien.

Telle avait été la politique de Flaccus Avilius, que l'empereur Tibère avait nommé gouverneur d'Égypte vers 32 apr. J.-C. Philon lui-même témoigne de la bonne gouvernance de Flaccus durant ses premières années. Mais en 37, un événement majeur, la mort de Tibère et la succession de Caius Caligula, mirent son poste en péril. Flaccus faisait partie de l'entourage de Tibère. Avec

22. Goodenough, une introduction, 79.

Machine Translated by Google

Caligula, fils de Germanicus, et une autre clique accédèrent au pouvoir. Flaccus risqua la disgrâce. Or, à ce moment-là, un événement survint qui dut le désavantager envers les Juifs d'Alexandrie, et la famille de Philon en particulier.

Cet épisode mettait en scène Hérode Agrippa, dont nous avons vu les relations avec Alexandre, frère de Philon. Hérode Agrippa était l'un des compagnons de beuverie de Caligula et faisait partie de son entourage. Cela lui avait valu la défaveur de Tibère, qui l'emprisonna. L'accession au trône de Caligula marqua un tournant pour Agrippa. Caligula s'empressa de le libérer, le nomma préteur et lui donna l'ancien royaume de son oncle Philippe, Abilène, qui s'étend de Chalcis à Damas, au nord de la Transjordanie. Hérode Antipas, l'oncle d'Agrippa, était alors tétrarque de Galilée. Antipas était également le beau-frère d'Agrippa, puisqu'il avait épousé sa sœur Hérodiade.

Dix-huit mois après sa nomination, Hérode Agrippa décida de retourner dans son royaume. Il fit escale à Alexandrie et séjourna chez son ami, Alexandre, frère de Philon. Philon affirme qu'Agrippa voyageait avec une grande simplicité. Mais cela serait surprenant pour ce personnage. Il semble bien qu'avant de s'enfermer dans son royaume reculé, il n'ait pu résister à la tentation d'éblouir par ses fastes ses amis alexandrins qui avaient vu son malheur et lui avaient prêté de l'argent.

Sans doute, « les boucles d'or et d'argent » dont ses ennemis l'accusaient d'équiper ses gardes, n'étaient pas une simple légende.

Cela ne dut pas être du tout agréable pour Flaccus. Maintenant qu'il était au bord de la disgrâce, l'étoile d'Agrippa montait. Même si Agrippa n'en laissait que peu entendre, on comprend que Flaccus fût profondément amer. En apparence, il reçut Agrippa de la manière la plus affable. C'était de la bonne politique. Mais il était tout à fait disposé à se venger. La population païenne d'Alexandrie lui offrit cette revanche. Comme nous l'avons dit, cette population n'était guère favorable aux Juifs. Le luxe dont Agrippa affichait et ses liens avec Alexandre, qui n'était pas populaire, étaient irritants.

Alexandrie était le pays des mimes. Les mimes d'Hérondas nous sont venus d'Alexandrie. Agrippa a fourni un merveilleux sujet aux auteurs comiques de son temps. Philon nous raconte : « Ils passaient leurs journées au gymnase à railler le roi et à le railler en abondance. En fait, ils prenaient pour professeurs les auteurs de farces et de plaisanteries, démontrant ainsi leur talent naturel pour les choses honteuses, lents à apprendre quoi que ce soit de bon, mais extrêmement prompts et prompts à apprendre. »

Machine Translated by Google

Français le contraire » (In Flaccum, 34).23 Ces manifestations atteignirent leur paroxysme lorsque la foule s'empara d'un innocent lunatique nommé Carabas et le conduisit au gymnase. Là, un diadème de papier fut placé sur sa tête, une natte sur ses épaules, un roseau à la main, et la foule le salua ironiquement du titre de roi. Cette scène de dérision rappelle étrangement celle du Christ au prétoire et nous aide à la comprendre.

Rien ne permet de supposer que Flaccus ait provoqué l'épisode, comme le suggère Philon. Mais il n'a sûrement rien fait pour l'empêcher. On comprend que Philon ait ressenti cette offense. Non seulement les païens ont ainsi ridiculisé un prince juif, mais ce prince était aussi l'invité du frère de Philon. Le ridicule risquait de toucher Alexandre. On le ressent dans le récit de la scène par Philon. On comprend également qu'il ait été en colère contre Flaccus pour ne pas l'avoir empêché. « Pourquoi Flaccus n'a-t-il pas manifesté d'indignation ? […] Car il est évident que si celui qui aurait pu les châtier, ou du moins les en empêcher, n'a rien fait pour les empêcher d'agir ainsi, ils l'ont fait avec sa pleine permission et son consentement » (In Flaccum, 35).

En soi, l'incident était sans importance. Mais il rapprocha Flaccus des éléments antisémites de la ville. C'était une nouveauté. La situation de Flaccus était désormais périlleuse. Il ne pouvait rien attendre des Juifs, partisans de son ennemi Agrippa. Le soutien des habitants païens de la ville pouvait l'aider. Certains éléments païens hostiles aux Juifs y virent également leur intérêt. Philon en nomme trois : Denis, sur lequel nous n'avons pas d'autres informations ; Lampon, chargé des affaires judiciaires ; et surtout Isidore, un intrigant à la tête de plusieurs sociétés secrètes.
Ils ont promis leur soutien à Flaccus s'il les soutenait dans leurs attaques contre les Juifs.

S'ensuivit une série d'actes hostiles contre les Juifs. Le premier fut le projet d'ériger des statues de Caligula dans les synagogues. L'idée était astucieuse. Le mauvais accueil réservé à son ami Agrippa par la population risquait de contrarier Caligula. Cette proposition était une habile façon de le courtiser. Pour Flaccus, c'était l'occasion de se rapprocher de Caligula. Il approuva donc la proposition. Mais elle ne pouvait qu'être odieuse aux yeux des Juifs. « C'était… » Philon dit : « L'infamie la plus abominable. » Elle frappa les Juifs à leur point le plus sensible, la haine de l'idolâtrie. Leur refus entraîna la fermeture des synagogues.

23. Philon IX, 321.

24. Ibid.

Machine Translated by Google

À ce moment-là, Flaccus intervint par un édit déclarant les Juifs étrangers. Il adoptait ainsi une position ferme (In Flaccum, 8, 53).
Cet édit a suscité de vives controverses. Signifie-t-il que les Juifs étaient membres de la cité, citoyens romains ? C'est la thèse de Schürer. Signifie-t-il seulement que leurs permis de séjour leur furent retirés ? Il semble bien que cette dernière hypothèse soit correcte. La Lettre de Claude aux Alexandrins, découverte dans un papyrus publié par Harold Idris Bell, semble le démontrer.25 Quoi qu'il en soit, l'édit de Flaccus rendait la situation juive complètement précaire et les mettait à la merci de leurs adversaires.

Bien plus encore allait suivre. La ville d'Alexandrie devint alors le théâtre d'un véritable pogrom. Philon en fixe la date avec certitude, notant qu'elle coïncidait avec le deuil prescrit pour tout l'empire à l'occasion de la mort de Drusille, sœur de Caligula, soit en août 38. Les Juifs furent d'abord regroupés dans un quartier, le Delta. Confinés dans le ghetto, ils mouraient de faim. Ceux qui tentaient de sortir étaient massacrés, brûlés vifs, traînés dans les rues ou crucifiés. Les femmes étaient traînées au théâtre où on les forçait à manger du porc. Ceux qui refusaient étaient mis à mort.

Loin d'empêcher ces abus, Flaccus les encouragea. Il ordonna des perquisitions dans les foyers juifs pour vérifier s'ils possédaient des armes. Philon observe que des perquisitions similaires avaient été menées auparavant dans des foyers égyptiens et avaient donné des résultats. Mais rien n'avait été trouvé dans les foyers juifs. De plus, les Juifs avaient envoyé à Flaccus un message de félicitations pour Caligula, à transmettre à Rome. C'était certainement en 37. Mais Flaccus, qui, à ce moment-là, devait se demander quelle politique suivre, tarda à transmettre le message. Lorsqu'Agrippa arriva à Alexandrie en juin 38, Philon s'en plaignit et lui demanda de se charger de faire parvenir le message à Rome, en lui expliquant les raisons du retard.

Par ces manœuvres, Flaccus entendait discréditer les Juifs et Agrippa auprès de l'empereur. Mais il oublia la position de ce dernier ni les rancunes tenaces de l'empereur. Caligula n'oubliait pas que Flaccus appartenait à un clan politique opposé à lui. Ces manœuvres restèrent vaines. Sa condamnation était imminente. Son mandat prit fin en septembre 38. Avant qu'il ne parte rendre compte de son mandat à Rome, Caligula le fit arrêter à Alexandrie lors d'un banquet, par un centurion dépêché expressément de Rome à cet effet.

25. Bell, Juifs et chrétiens en Égypte, 12–16.

Machine Translated by Google

Philon note que c'était l'époque de la fête des Tabernacles. Cette année-là, les Juifs ne célébraient pas la fête à cause des persécutions dont ils étaient victimes. Mais ils passèrent la nuit en prière et, le matin, n'ayant plus de synagogues, ils allèrent au bord de la mer pour glorifier Dieu.

Ainsi s'achevèrent les semaines dramatiques d'août-septembre 38, la période la plus tragique de la vie de Philon. Elles constituent le sujet d'In Flaccum. Mais au printemps 39, un autre épisode de sa vie débuta, qui est le sujet de l'Ambassade auprès de Gaïus. La situation des Juifs demeurait précaire. Deux problèmes majeurs les préoccupaient. Le premier était la présence des statues de l'empereur dans leurs lieux de prière. Les Juifs voulaient faire comprendre que cela était incompatible avec leur foi. Le second était leur statut politique. Peut-être devaient-ils profiter de l'occasion pour se faire accorder les droits de citoyenneté qui auraient pu les protéger d'événements comme ceux qui venaient de se produire. Enfin, ils souhaitaient témoigner à Gaïus de leur loyauté civique.

Une délégation fut donc choisie, et Philon fut placé à sa tête. C'est la preuve la plus évidente de l'autorité dont il jouissait au sein de la communauté juive d'Alexandrie et permet de supposer que sa conduite pendant le pogrom avait encore renforcé son autorité. De plus, ses liens familiaux avec Agrippa et sa grande culture le désignaient comme la personne apte à établir des contacts avec la cour de Rome. La délégation embarqua pour l'Italie au début de l'année 40. Elle y resta sans doute jusqu'au milieu de l'année 41. Philon fit donc un long séjour à Rome à cette époque. Ce séjour fut principalement consacré à la mission qu'il devait accomplir. Mais il fut aussi l'occasion de prendre contact avec les milieux intellectuels romains, comme nous le verrons.

La mission était particulièrement difficile. En effet, l'attitude de Caligula envers les Juifs était en train de s'inverser. Il était de plus en plus possédé par la mégalomanie. Il exigeait les honneurs divins. Philon décrit longuement les manifestations étranges de cet état d'esprit. Par conséquent, Caligula devenait de plus en plus hostile aux Juifs, qui constituaient le principal opposant à ses prétentions.

Les païens d'Alexandrie exploitèrent habilement les penchants de l'empereur. Ils envoyèrent simultanément une délégation à Rome pour présenter leur point de vue. Parmi ses membres figuraient notamment deux ennemis fanatiques des Juifs : Isidore, porte-parole des sociétés secrètes, les thiases, et Apion, qui avait publié un écrit contre les Juifs auquel Flavius Josèphe, ami et historien d'Agrippa II, allait répondre. La délégation païenne parvint à établir des contacts avec l'entourage de Calig-ula, notamment avec l'Égyptien Hélico, l'ami de l'empereur.

Machine Translated by Google

chambellan et l'accompagnait « à portée de main, à la palestre, au bain, à la table ». Il divertissait l'empereur de ses plaisanteries, dont les cibles habituelles étaient les Juifs.

Les ambassadeurs juifs trouvèrent donc l'empereur mal disposé à leur égard. Arrivés au printemps 40, ils durent d'abord attendre le retour de Caligula, en Gaule. Les délégués lui furent présentés au Champ de Mars. Il les accueillit favorablement et leur fit dire qu'il les recevrait. Mais l'audience fut repoussée. Philon, en homme d'expérience, voyant les délégations reçues se succéder, y vit un mauvais présage. Les Juifs en comprirent vite la raison. Un jour, alors qu'ils étaient à Pouzzoles, accompagnant la cour de l'empereur, attendant toujours l'audience, la nouvelle éclata de la décision de Caligula de se faire ériger une statue au Temple de Jérusalem. Dès lors, tout semblait perdu. L'un des points essentiels de leur pétition n'était-il pas le droit de ne pas voir de statues érigées dans leur lieu de prière ?

Une seule possibilité restait aux ambassadeurs juifs : l'influence d'Agrippa. Cette influence n'avait fait que croître au cours des années précédentes. Sa nomination comme roi d'Abilène avait irrité son oncle Hérode Antipas, seul tétrarque de Galilée, et surtout sa femme Hérodiade. Ils s'embarquèrent pour Rome en août 39. Mais Agrippa eut vent de l'affaire. Il dépêcha un de ses affranchis, qui porta une lettre à Caligula dans laquelle Agrippa rappelait qu'en 31, Hérode Antipas avait conspiré avec Séjan, qui préparait un soulèvement contre l'empereur.

Lorsqu'Antipas apparut, Caligula l'interrompit et le condamna pour trahison. Il détrôna Antipas et l'envoya avec Hérodiade en exil à Lugdunum Convenarum, loin de son palais de Tibériade. La tétrarchie et la fortune d'Antipas furent transférées à Agrippa.

Agrippa reçut la bonne nouvelle à Abilène. En 40, il vint voir son bienfaiteur. Il était à Rome en même temps que les ambassadeurs d'Alexandrie. Philon et lui se rencontrèrent. Il est certain qu'ils réfléchirent ensemble à la démarche à suivre. Malheureusement, à ce moment-là, la position d'Agrippa s'affaiblit. Lors de l'affaire de la statue de Jérusalem, Caligula sollicita son avis. Cela plaça Agrippa face à un dilemme tragique. Mais Agrippa était un Juif croyant. Il eut le courage de défendre le point de vue juif auprès de l'empereur. Philon a transmis la longue lettre qu'Agrippa écrivit, à laquelle Philon collabora sans doute. Caligula fut impressionné par cette franchise. Il ordonna que l'installation de la statue soit provisoirement suspendue.

26. Today Saint-Bernard-de-Comminges in Haute-Garonne.

Machine Translated by Google

Mais la position d'Agrippa restait fragile. Ses dispositions n'avaient pas changé pour autant. Il ne pouvait lui apporter qu'un faible soutien.

L'audience eut enfin lieu. Philon la décrivit avec toute l'amertume qu'elle avait dû causer à sa dignité blessée. Le décor était le jardin de Mécène, à proximité de Rome. Les ambassadeurs se prosternèrent devant l'empereur. Grinçant des dents, l'empereur répondit : « N'êtes-vous pas ces ennemis des dieux qui me méprisent et préfèrent le culte de votre Dieu sans nom au mien ? » Il les blasphème. Isidore, qui dirigeait la délégation égyptienne, prodiguant des titres divins à l'empereur, se lança dans des accusations fanatiques. Les Juifs s'exclamèrent qu'ils avaient offert des sacrifices pour l'empereur lors de son accession au trône. « Vous avez offert des sacrifices pour moi, mais à un autre.

« Que m'importent vos sacrifices, s'ils ne me sont pas destinés ? » répondit Caligula.

Au même moment, l'empereur continuait sa visite à la villa, suivi des malheureux Juifs, au milieu des plaisanteries des courtisans. Après avoir donné des ordres aux architectes, l'empereur se tourna brusquement vers Philon et ses compagnons et leur demanda : « Pourquoi ne mangez-vous pas de porc ? » Cette plaisanterie provoqua l'hilarité générale. À la fin, il leur demanda d'expliquer leur organisation politique. Les Juifs commencèrent à leur expliquer. Mais l'empereur ne l'écouta pas et parla des plaques de sel gemme à placer aux fenêtres. Il termina par un commentaire moins dur : « Ces imbéciles sont plus à plaindre qu'à blâmer. »

Philon ne mentionne pas son rôle personnel lors de cette audience. Mais Joséphus, qui nous a donné une autre version, le souligne. Le texte est important, car il constitue un témoignage contemporain sur Philon. Josèphe souligne d'abord les accusations portées par Apion, qui faisait partie de la délégation païenne. Philon attribue le rôle principal à Isidore. Mais cela ne semble pas indiquer qu'il y ait eu deux audiences. Joseph s'intéressait particulièrement à Apion, contre lequel il écrivait. Il était normal qu'il souligne le rôle d'Apion. Philon, en revanche, semble plus hostile à Isidore.

En conséquence, Josèphe écrit :

> Apion prononça beaucoup de ces paroles sévères, espérant ainsi provoquer la colère de Gaïus contre les Juifs, ce qui était fort probable. Philon, chef de l'ambassade juive, homme éminent à tous égards, frère d'Alexandre l'Alabarque et philosophe adroit, était prêt à se défendre contre les accusations ; mais Gaïus le lui interdit et lui ordonna de partir ; il était lui aussi dans une telle fureur qu'il le fit ouvertement.

Machine Translated by Google

> il semblait qu'il était sur le point de leur faire un très grand mal. Philon, ainsi offensé, sortit et dit aux Juifs qui l'entouraient de prendre courage, car les paroles de Gaïus montraient certes de la colère contre eux en paroles, mais en réalité, elles avaient déjà dressé Dieu contre lui-même (Antiquités juives, XVIII, 8, 1).

Il n'en restait pas moins que la mission était vouée à l'échec. Philon était accablé, à tel point que, comme on peut le déceler dans son récit, il se demandait s'il n'avait pas été maladroit. De toute façon, il risquait de voir retomber sur lui le poids de l'échec (Legum Allegoriae, 46, 369). Leurs derniers amis abandonnèrent les Juifs, constatant leur déshonneur. La situation allait s'aggraver encore. Caligula ordonna d'ailleurs l'arrestation du frère de Philon, Alexandre l'Alabarque, qui faisait partie de la délégation. Alexandre était un ami proche d'Agrippa. Ce dernier avait tout à craindre.

Les choses prirent alors une tournure dramatique. Le 24 janvier 41, le tribun Chéréas assassina Caligula. L'heure était grave. Convoqué par les consuls, le Sénat proclama le rétablissement de la République.
L'armée acclama Claude, l'oncle de Caligula, comme empereur. Dans ces circonstances, Agrippa allait jouer un rôle décisif. C'est lui qui découvrit le corps de l'empereur. Pour gagner du temps, il le déposa sur un lit et déclara que l'empereur respirait encore. Il alla ensuite trouver Claude et lui offrit ses services. Il se rendit au Sénat et déclara ses sympathies républicaines, tout en demandant son adhésion à Claude. Sentant l'hésitation du Sénat, il retourna auprès de Claude et le convainquit de se proclamer empereur.

À cet instant, Agrippa est la figure dominante de l'Empire. Son prestige est à son apogée. Un décret est proposé au Sénat pour lui restituer le royaume de son grand-père Hérode le Grand, c'est-à-dire pour ajouter la Samarie et la Judée à ce qu'il possède déjà. Bientôt, il entre triomphalement dans sa nouvelle capitale, Jérusalem. Là, il se heurte à un nouveau problème : le christianisme. Son grand-père fait massacrer les Saints Innocents. Son oncle fait décapiter Jean-Baptiste et renvoie Jésus à Pilate sous les moqueries.
En 44, Agrippa aurait fait arrêter Pierre et décapiter Jacques. Les Actes des Apôtres décrivent la mort d'Agrippa, survenue à Césarée peu après.

Mais en janvier 41, il était au sommet de sa gloire. Son prestige rejaillissait sur ses amis. Alexandre était libéré. Était-ce Alexandre ?

27. La vie et les œuvres de Flavius Josèphe, 550.

Machine Translated by Google

De plus, n'était-elle pas l'intendante des biens d'Antonia, mère du nouvel empereur ? Alexandre partagea le triomphe d'Agrippa. Les liens entre les deux familles se resserrèrent grâce à un mariage qui constitue un lien historique singulier. Agrippa donna sa fille Bérénice à Marc, le fils d'Alexandre (Antiquités juives, XIX, 5). Bérénice avait alors treize ans. Elle entre dans l'histoire avec ce mariage. Il ne dura sans doute pas longtemps. Marc étant mort, elle épousera son oncle, Hérode de Chalcis. Ce mariage dut également être bref. À vingt ans, Bérénice était veuve et partagerait son royaume avec son frère Hérode Agrippa II. Les Actes des Apôtres la montreront présidant avec lui un tribunal qui juge saint Paul (Actes 25-26). Elle devait ensuite rencontrer Tite.

Ainsi, Bérénice habite des mondes que nous n'avons pas l'habitude de combiner : la mission de Paul, l'Empire des Césars, le judaïsme alexandrin. Il est étrange de penser qu'au début de l'année 41, Philon fréquentait fréquemment la jeune princesse juive qui allait devenir sa nièce. Sa situation était alors complètement inversée. Hier, objet de sarcasmes à la cour de Gaïus, il devenait le lendemain un personnage important. Il devait fréquenter la plus haute société romaine. Il faisait partie du cercle intime de l'empereur. Nous savons assez que le pieux rabbin était un humaniste et un homme du monde pour percevoir qu'il se sentait parfaitement à l'aise dans cette nouvelle situation.

Nous disposons d'un témoignage possible, issu du monde païen, de la présence de Philon à Rome à cette époque. Le traité Du Sublime, tant vanté par les écrivains français du XVIIe siècle, est bien connu. Ce traité est attribué au rhéteur Longin du IIIe siècle. Mais il a été démontré qu'il a été écrit plus tôt. Des études approfondies, notamment celles du grand philologue Édouard Norden, ont permis de démontrer sa rédaction au Ier siècle. Certains indices, parmi lesquels l'éloge du régime républicain, permettent même de le dater précisément de l'an 41 apr. J.-C.29.

Or, ce traité contient la première allusion d'un auteur païen à la Bible. On y trouve en effet une citation de Genèse 9:9. La tâche consiste à découvrir par qui l'auteur a connu le Livre des Hébreux. À la fin de l'ouvrage, Pseudo-Longin rapporte qu'un philosophe l'a récemment interrogé, lui demandant comment il se fait qu'à une époque si riche en talents, il y ait eu si peu de « génies naturels ». Ce génie n'a-t-il pas besoin d'un

28. See Mireaux, La reine Bérénice.

29. Nord, citation de la Genèse.

Machine Translated by Google

climat de liberté et la tyrannie n'entrave-t-elle pas l'épanouissement du génie ? Norden a montré que ces idées reproduisent littéralement celles de Philon (De Ebrietate, 198).

Le Traité du Sublime semble s'inscrire dans le contexte du printemps 41 : c'est l'époque des discussions sur le retour de la République après les excès de la tyrannie de Gaïus. Ces questions étaient débattues dans les cercles intellectuels romains. Philon était un personnage important.

présence dans ces milieux. Il est possible que l'auteur du Traité
Il en a discuté avec lui et nous rapporte l'enseignement de Philon. Philon était donc alors en contact avec les plus hautes sphères de la vie politique et intellectuelle. Peut-être, au cœur de cette vie mondaine, éprouvait-il une nostalgie pour le désert du lac Maréotide et ses moines. Quoi qu'il en soit, nous marquons ici l'apogée de la carrière de Philon.

Il est clair que, dans ces conditions, la mission diplomatique dut être pleinement couronnée de succès. De plus, à Alexandrie même, la situation s'était inversée. Apprenant la mort de Gaïus, les Juifs s'étaient empressés de prendre les armes – ce qui prouve bien qu'ils en possédaient, malgré les protestations de Philon – et, à leur tour, ils se mirent à massacrer Égyptiens et Grecs. Claude intervint par une série de décrets garantissant aux Juifs leurs droits tout en invitant les deux camps à vivre désormais en paix. Il est certain qu'Agrippa et Philon inspirèrent ces textes. Ils représentent d'ailleurs l'objet même de leur mission.

Le premier est un édit que Josèphe a conservé, datant peut-être du milieu de l'année 41 (Antiquités juives, XIX, 52). L'empereur rappelle que la coexistence des Juifs et des Alexandrins est ancienne, que les empereurs ont reconnu les droits civiques des uns et des autres et qu'ils ont reconnu aux Juifs le droit d'observer leurs coutumes. Il fait allusion au soulèvement des Alexandrins contre les Juifs sous Caligula et condamne les tentatives de ce dernier de se faire vénérer comme un dieu. Il exige que les droits traditionnels des Juifs soient rétablis et que les deux camps restent en paix.

Après ce premier texte, Claude reçut des délégations de Juifs et de païens venus d'Alexandrie. Il dut entendre les plaintes des deux camps. Un deuxième texte de 42 est la Lettre aux Alexandrins, découverte en 1921 et publiée par Harold Idris Bell.
Il s'agit de la délégation égyptienne dont les onze membres sont nommés.
La première partie autorise l'érection de statues et de scènes de chars à Al-

30. Bell, Juifs et chrétiens en Égypte, 23–26.

Machine Translated by Google

exandria en l'honneur de l'empereur. Mais l'empereur demande qu'aucun temple ne lui soit construit et qu'aucun grand prêtre ne lui soit consacré. C'est une réaction contre Caligula.

La deuxième partie fait allusion au pogrom de 38 apr. J.-C. : l'empereur a entendu les explications de la délégation et du camp adverse. Cela montre que les Juifs avaient également envoyé une délégation. Claude exhorte les Alexandrins à vivre en paix avec les Juifs et menace de sanctions s'ils recommencent à les persécuter. Il affirme notamment leur droit de pratiquer leur religion. De plus, se référant explicitement à la contre-attaque de 41 apr. J.-C., il exige que les Juifs se contentent des droits qui leur ont été reconnus, qu'ils n'envoient plus de délégations en plus de la délégation officielle et qu'ils vivent en paix avec les autres.

Par la suite, Claude démontra qu'il était décidé à passer des paroles aux actes. Quelques années plus tard, les Alexandrins lancèrent de nouvelles attaques contre les Juifs. De nouveau, les chefs étaient Lampon et Isidore. Ils furent convoqués à Rome et jugés en présence de Claude. Ils tentèrent de faire porter la responsabilité à Agrippa II, fils d'Hérode Agrippa et frère de Bérénice. Nous avons redécouvert le papyrus qui contient les actes de cette procédure. Herbert Musurillo les a édités.[31] Le procès se termine par une condamnation à mort pour les deux Égyptiens. Les adversaires acharnés de Philon et des Juifs d'Alexandrie ont vu leur carrière se terminer tragiquement. Flaccus avait péri. Philon pouvait ainsi juger que le Dieu des Juifs vengeait ses serviteurs persécutés.

Après sa mission finalement réussie, Philon retourna à Alexandrie à la fin de l'an 41. On imagine l'accueil qu'il reçut. Il avait été le sage de la communauté juive. Il lui restait à achever ce travail en en tirant les leçons. C'est alors qu'il écrivit In Flaccum, vraisemblablement dédié au nouveau gouverneur romain d'Alexandrie, et la Legatio ad Gaium adressée à Claude. À sa manière, les apologistes chrétiens du siècle suivant adressèrent leurs livres à l'empereur. Philon avait alors plus de soixante ans. Nous ignorons tout de ses dernières années ni de la date de sa mort.

31. Musurillo, Les Actes des martyrs païens.

Machine Translated by Google

Chapitre 2

Philon et son temps

La biographie de Philon l'a montré au carrefour du judaïsme, Hellénisme et civilisation romaine. Nous nous posons maintenant la question de savoir ce qu'il savait dans ces trois domaines. Nous commençons par observer comment de nombreuses tendances s'entrechoquent dans le monde juif, qu'il soit palestinien ou hellénistique. Ce judaïsme tardif est à la fois une période de zélotes messianiques et d'hérodiens cosmopolites, de légalisme pharisaïque et de piétisme essénien. On y voit fleurir un courant apocalyptique en même temps que l'interprétation gnostique de la Genèse. De même, de nombreuses tendances voient le jour dans la philosophie grecque. C'est une époque d'éclectisme, comme Cicéron l'avait montré un demi-siècle plus tôt : stoïcisme, platonisme et aristotélisme se combinent dans des proportions diverses. Enfin, sur le plan politique, c'est une période d'élaboration de l'idéologie impériale, mais aussi de révoltes républicaines.

Il serait impossible de tenter de brosser un tableau d'un monde aussi complexe. Ce serait également dénué de sens. Ce qui nous importe, c'est ce que Philon jugeait réellement important. Ainsi, comme Wolfson l'a clairement démontré, les courants religieux païens l'ont peu affecté. Sa foi juive le rendait imperméable à ces courants. Il n'en parlait que pour critiquer. Pour comprendre ce qu'il savait, le mieux est de l'interroger. Nous nous demandons quelles tendances contemporaines il a abordées. Il se trouve qu'un groupe de ses œuvres expose précisément moins ses idées que celles de son temps. Ces dernières

Machine Translated by Google

Nos sources se baseront ici sur les œuvres. Nous verrons ce que Philon nous apprend du piétisme juif, de la philosophie grecque et de la politique romaine.

Philon et les Esséniens

Le cœur de la pensée de Philon est indiscutablement biblique. Sa production est presque exclusivement composée de commentaires scripturaires. Il utilise la traduction grecque de la Septante, réalisée à Alexandrie même au cours des siècles précédents. Ces sources bibliques de la pensée de Philon ne nous intéressent pas pour le moment. Nous leur consacrerons une longue étude, ainsi qu'aux méthodes exégétiques qu'il a découvertes à Alexandrie. Notre objectif est différent maintenant. Nous souhaitons découvrir ce que Philon savait du judaïsme contemporain. C'est la question que nous lui avons posée. Philon a effectivement parlé du judaïsme. Il a écrit une Apologie du
Les Juifs, dont Eusèbe nous a laissé d'importants fragments. Dans le livre Tout homme bon est libre, il présente son idéal du judaïsme en contraste avec les sages de Perse, d'Inde et de Grèce. Il consacre deux courts ouvrages aux vies active et contemplative. Dans tous ces ouvrages, nous nous heurtons à une réalité majeure : lorsque Philon veut présenter le judaïsme idéal, il parle des Esséniens.

De plus, on nous présente aussi l'envers de la médaille. Les œuvres de Philon traitent très peu des autres tendances du judaïsme contemporain. On ne trouve aucun écho de la théologie de l'histoire qui développait une vision apocalyptique, que ce soit en Palestine avec des œuvres contemporaines comme l'Assomption de Moïse ou à Alexandrie même avec le Livre II des Oracles sibyllins, légèrement antérieur à Philon. Il est remarquable de constater que l'on trouve très peu de traces de la tradition à laquelle adhéraient les pharisiens et qui allait donner naissance à la Mishna et aux Midrashim. Heinemann a montré que les concepts juridiques de Philon proviennent du contexte gréco-romain plutôt que de la Halakha des scribes. Chez Philon, on trouve très peu des élaborations édifiantes de l'histoire sacrée qui constituent la Haggadah.

qui remplissent un courant juif contemporain qui va du Livre des Jubilés au livre des antiquités du Pseudo-Philon.

Ainsi, pour lui, les Esséniens représentent l'idéal du judaïsme contemporain. On peut dire que son judaïsme comporte trois composantes : la Bible grecque avec son exégèse alexandrine, la société hérodienne et le piétisme essénien.
Ces trois éléments constituent un tout plus important qu'il n'y paraît.
En effet, comme nous l'avons déjà noté, le cercle hérodien avait des contacts géographiques avec les Esséniens de Qumran et, de plus, semblait être

Machine Translated by Google

plus compatible avec ces moines pieux qu'avec les politiciens sadducéens ou les agitateurs zélotes. À la fin de ses deux rapports sur les Esséniens, Philon lui-même note qu'ils étaient protégés même par les princes les plus despotiques. Il s'agit là d'une référence évidente aux Hérodes.

Dans le premier chapitre, nous avons évoqué les contacts avec les Hérodes. Dans le suivant, nous aborderons la place de Philon dans l'exégèse alexandrine. Ce qui nous intéresse ici est son témoignage sur le piétisme essénien, et nous l'étudierons d'abord. Nous le comparerons ensuite à celui des manuscrits de Qumrân. Enfin, nous nous demanderons si les œuvres de Philon témoignent d'une influence essénienne. Mais nous nous posons d'abord une question préliminaire quant à la valeur du témoignage de Philon. En effet, certains auteurs estiment que la description d'un judaïsme idéal dans son récit n'a aucun lien avec une réalité historique particulière. Pourtant, puisqu'il est le premier auteur grec à parler des Esséniens et le premier à leur donner ce nom, absent des manuscrits de la mer Morte, son témoignage est d'une grande importance. Il convient d'examiner les raisons de sa controverse.

Le dernier auteur à l'avoir fait est Henri del Medico. « Les Esséniens, comme les appelait Philon, auraient vécu en Palestine. Que savait-il d'eux ? Philon naquit à Alexandrie vers 30 av. J.-C. [?] et, bien qu'ignorant l'hébreu [?], fut nommé ethnarque [?] par ses coreligionnaires grecophones en Égypte. Il quitta l'Égypte pour la première fois à l'âge de soixante-dix ans [?], alors qu'il dut se rendre à Rome pour défendre les intérêts de la communauté auprès de Caligula. Philon ne se rendit jamais en Palestine [?]. Même son bref séjour à Jérusalem à son retour de Rome est plutôt hypothétique. Philon semble inventer de toutes pièces les vertueux Esséniens [?] »1

Dans le passage où j'ai relevé toutes les inexactitudes dont le texte regorge, le point central qui nous intéresse est que Philon ne se rendit en Palestine qu'après son retour de Rome, donc en 41, alors qu'il avait soixante-dix ans. Or, le texte qui mentionne son séjour à Jérusalem est le De Providentia II ; il est lié au De Animalibus, l'ouvrage de Philon dont la datation est la mieux établie. Il est situé vers 35. Le voyage est donc antérieur.

De plus, Philon, né en réalité vers 13 av. J.-C., avait alors une quarantaine d'années. Ajoutons qu'il n'y a aucune raison de croire qu'il s'agissait de son premier voyage à Jérusalem. Compte tenu de l'attrait qu'exerçait Jérusalem à l'époque des grandes fêtes, de la proximité d'Alexandrie par rapport à Ascalon, de la grande fortune de Philon, dont le frère était armateur, et de ses liens avec les Hérodes palestiniens, il serait très étrange qu'il n'ait pas eu l'occasion de se rendre en Palestine.

1. Medico, L'enigme des manuscrits, 79; see 79–81.

Machine Translated by Google

28 Philon d'Alexandrie

Il n'y a aucune raison de remettre en question le témoignage de Philon. C'est le premier point établi. Mais toutes les difficultés liées à l'identification des Esséniens mentionnés par Philon avec les Tsadokites de Qumrân ne sont pas résolues. Il nous faut donc examiner ce que dit Philon. Je me réfère au Quid Omnis Probus Liber Sit. Il commence par trois indications extrêmement précises. Les Esséniens (σσα οι), comme les appelle Philon, sont au nombre d'environ 4 000. Cette indication est précieuse quant à la situation des Esséniens à l'époque du Christ, telle que décrite par Philon. Il est peu probable qu'elle soit fictive. Philon explique ensuite que le nom σσα οι
Ce qu'il leur donne transcrit un mot hébreu intraduisible qui désigne la sainteté (Quod Probus, 75). Cette indication est d'ailleurs très précise. En fait, σσα οι semble être la translittération en grec de l'araméen hasa, qui signifie pieux, et correspond à l'hébreu hasid.[2] Esséniens et Hassidim sont des expressions parallèles qui désignent les Juifs fidèles depuis le IIe siècle avant J.-C. Cela nous permet d'ailleurs de constater que Philon connaissait certainement l'hébreu, comme le remarque Marc Aurèle.

Philon poursuit en observant : [ils] « se sont montrés particulièrement dévots au service de Dieu, non pas en offrant des sacrifices d'animaux, mais en résolussant de sanctifier leur esprit » (Quod Probus, 75).3 Ce passage est l'un des plus intéressants du récit. Il contient les observations selon lesquelles les Esséniens n'offraient pas de sacrifices sanglants dans le temple, mais un sacrifice spirituel, qui était leur sacerdoce. Nous notons d'abord le dernier trait, qui est une allusion à l'origine sacerdotale des ascètes. Quelles autres allusions y a-t-il ? On pensait qu'il y avait une condamnation similaire des sacrifices dans le Manuel de Discipline, IX, 3-5. Mais une meilleure lecture du texte exclut cette interprétation.4 Il reste encore l'affirmation de Josèphe selon laquelle les Esséniens s'abstenaient d'offrir des sacrifices dans le Temple (Antiquités juives, XVIII, 1, 5). Par conséquent, deux choses doivent être distinguées dans le texte de Philon. D'un côté, il observe que les Esséniens n'offrent pas de sacrifices au temple. C'est tout à fait certain. De l'autre, il interprète ce fait comme une spiritualisation du culte. C'est sa théorie personnelle.

Philon nous apprend ensuite que les Esséniens vivent « dans des villages » hors des villes. Le mot κωμηδόν est important. Il ne signifie pas que les Esséniens étaient dispersés dans les villes, mais qu'ils constituaient des colonies de peuplement.

2. Marcus, « Pharisiens, Esséniens et Gnostiques », 157.
3. Philon IX, 55.
4. Voir Carmignac, « Utilité ou inutilité », 524–532.

Machine Translated by Google

des gens vivant ensemble. Cela peut faire référence à une zone bâtie comme Qumrân, mais cela signifie sans doute que d'autres existaient. Quoi qu'il en soit, l'essentiel est qu'ils vivaient à l'écart du reste de la population palestinienne, « car ils savent », nous dit Philon, « que leur contact aurait un effet mortel sur leurs propres âmes » (Quid Probus, 75).5 Or, cela correspond exactement à l'un des thèmes essentiels des manuscrits de Qumrân, la séparation radicale de la communauté du reste du peuple d'Israël, considéré comme contaminé (Manuel de Discipline, V, 10, 13-20).

Ce qui suit concerne le mode de vie des Esséniens. Certains travaillaient la terre ou étaient artisans. Ils ne recherchaient pas la richesse et vivaient modestement. Ils ne fabriquaient pas d'armes et ne faisaient pas de commerce. Ils n'avaient pas d'esclaves (Quod Probus, 76-79). Aux yeux de Philon, on le remarquera, cette vie de travail distingue les Esséniens palestiniens des Thérapeutes d'Égypte. Or, c'est précisément ce que nous révèlent les documents de Qumrân. On y trouve mention du travail des champs et des soins aux malades.

Les troupeaux (Document de Damas, X, 20 ; XI, 6-7). Le document condamne la manufacture et le commerce (Document de Damas, XII, 7-12). En revanche, les esclaves sont explicitement mentionnés, du moins dans le Document de Damas. (XI, 12; XII, 10).

Concernant la doctrine essénienne, Philon observe : « Quant à la philosophie, ils abandonnent la partie logique », sauf « celle qui traite philosophiquement de Dieu et de la création de l'univers ». En revanche, « ils étudient très assidûment la partie éthique » (Quod Probus, 80).6 Ce texte est précieux pour nous renseigner sur ce que Philon savait des doctrines esséniennes. D'une part

D'autre part, il fut frappé par l'intérêt porté aux problèmes moraux. Cela coïncide parfaitement avec le Manuel de discipline et les documents de Damas.
Mais l'autre expression est plus étrange. La question est de savoir ce qui concerne « l'origine de l'univers ». Cela me semble faire allusion aux spéculations grecques sur le début de la Genèse, qui auraient certainement existé en Judée et auraient pu prospérer particulièrement chez les Esséniens. Nous verrons plus loin que Philon semble avoir hérité de certains éléments du gnosticisme essénien. En revanche, il ne dit rien du messianisme et de l'eschatologie, qui occupent une place si importante dans les documents de Qumrân.

Les rassemblements liturgiques ont lieu principalement le jour du sabbat, mais l'étude de la Bible est quotidienne. Cela correspond aux règles de Qumrân. « Partout où il y a dix membres, il y en aura un qui étudie la loi continuellement. » (Manuel de Discipline, VI, 6-7). Philon note qu'il existe un ordre de

5. Philon IX, 55.
6. Ibid., 57.

Machine Translated by Google

La préséance dans les rassemblements liturgiques et les règles fixant le comportement à suivre (Quod Probus, 81). C'est l'un des points sur lesquels le Manuel de Discipline insiste le plus (Manuel de Discipline, VI, 9-13). Un nombre considérable de règles concernent le comportement à adopter pendant les réunions : ne pas interrompre, ne pas s'endormir, ne pas cracher, ne pas rire, ne pas quitter (Manuel de Discipline, VII, 9-14). L'expression de Philon semble résumer toute cette partie de la législation.

Français Le programme d'enseignement moral essénien que Philon présente comprend « la piété, la sainteté, la justice, la conduite domestique (o κονομία) et civique (πολιτεία), la connaissance de ce qui est vraiment bien, ou mal, ou indifférent, et comment choisir ce qu'ils doivent faire et éviter le contraire, en prenant pour critères déterminants ces trois éléments, l'amour de Dieu, l'amour de la vertu, l'amour des hommes » (Quod Pro-bus, 83).7 Cela ressemble beaucoup au programme proposé au début du Manuel de Discipline. Il faut « pratiquer la vérité, la justice et la loi » (I, 5). Les bonnes et les mauvaises actions sont décrites (I, 3). Il faut se retirer de tout mal et adhérer à toute bonne œuvre (I, 4-5). Le programme consiste à rechercher Dieu (I, 1), à pratiquer les préceptes (I, 7) et à aimer tous les Fils de Lumière (I, 9). Dans les deux cas, nous avons vu cette catéchèse élémentaire fondée sur le thème des deux voies et des deux commandements qui persistera dans la catéchèse chrétienne primitive et qui semble typiquement ess

Français Le détail des préceptes présente des points de contact frappants : l'état de pureté par rapport aux autres personnes est à noter (Quod Probus, 84 ; Manuel de Discipline, VI, 16), qui est l'une des caractéristiques les plus claires et souligne la séparation d'avec le monde. La description de la vie commune est particulièrement importante. Personne ne possède quoi que ce soit, maison, entrepôt, argent ou vêtements, qui ne soit commun (Quod Probus, 85-86). Or, c'est l'une des caractéristiques les plus distinctives de Qumrân et nous empêche de trouver, comme le fait del Medico, une description de la communauté juive en général dans le portrait des Esséniens (Manuel de Discipline, VI, 19-20). Le Manuel de Discipline précise que les biens et les salaires doivent être remis au trésorier (VI, 19-20). C'est un autre rapport de Philon dans l'Apologie dans les termes exacts : « Chaque branche, lorsqu'elle a reçu le salaire de ces occupations si différentes, le donne à une personne qui a été désignée [ταμί] » (Pro Iudaeis, XI, 10).8

7. Ibid., 59.
8. Ibid., 441.

Machine Translated by Google

On notera qu'à cette occasion Philon observe que les Esséniens vivent ensemble « en communautés » (κατ θιάσους) (Quod Probus, 85).9 Le mot apparaît également dans l'Apologie : « Ils vivent ensemble, formés en clubs, bandes de camaraderie avec des repas communs [κατ θιάσους ταιρίας κα συσσίτια] (Pro Judaeis, XI, 5).10 Les manuscrits de Qumrân font à nouveau allusion à ces repas en commun (Manuel de Discipline, VI, 1–4). Ces communautés sont également désignées par le terme μιλος (Apologie XI, 1).11 Ralph Marcus montre que ces termes, que ni Philon ni Josèphe n'emploient pour d'autres sectes juives, semblent traduire l'hébreu yahad, qui apparaît fréquemment dans les manuscrits de la mer Morte pour désigner la communauté de Qumrân.12 Ces termes semblent démontrer que les Esséniens avaient un caractère tout à fait spécial, précisément cette vie commune très étroite, qui était celle de la communauté de Qumrân.

Deux expressions de Philon, souvent mal comprises, semblent également désigner cette vie commune. Philon explique que l'on enseigne aux Esséniens la vie civile (πολιτε α) et la vie économique (ο κονομία) (Quod Probus, 83). Lagrange traduit cela par « vie de famille et vie civile »13. On ne voit pas à quoi correspond la première traduction, car Philon ne parle pas de mariage chez les Esséniens. En réalité, ces deux expressions, qui font partie d'un bref résumé que Philon donne du Manuel de Discipline, nous semblent désigner deux de ses parties. Πολίτεια est l'ensemble des règles concernant les relations des membres de la communauté entre eux, et ο κονομία les règles concernant l'usage des biens matériels. On pourrait les traduire par « règles d'obéissance et de pauvreté ».

Le rapport de Philon se termine par un dernier détail dont l'exact équivalent se retrouve dans le Manuel. Philon y souligne les soins apportés aux malades et aux personnes âgées confiées à la communauté. Or, le Document de Damas contient des prescriptions identiques. Un impôt est prélevé sur les salaires pour être versé au fonds commun (XIV, 13). L'objectif est de parvenir à

9. Ibid., 59.

10. Ibid., 439.

11. Ibid., 436.

12. Marcus, « Philon, Josèphe et le Yahad de la mer Morte », 205–209.

13. Lagrange, Le judaïsme au temps du Christ, 209. [Je n'ai pas pu retrouver ce livre. Marie-Joseph Lagrange est l'auteure de Le judaïsme avant Jésus-Christ. Joseph Bonsirven est l'auteur de Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, traduit par William Wolf. Un livre d'Henri Daniel-Rops portant un titre assez similaire est postérieur à l'étude de Daniélou sur Philon.]

Machine Translated by Google

à l'aide « des pauvres et des indigents », des « personnes âgées », des lépreux, de « ceux qui ont été captifs dans un pays étranger »
(XIV, 14–16). Ici aussi, la spécificité du récit de Philon est telle qu'elle exclut pratiquement tout doute. Elle souligne à nouveau le caractère communautaire du groupe, décrit à la fois par Philon et par les manuscrits.

Telles sont les données du Quod Probus. Elles attestent de la connaissance exacte que Philon avait de la communauté de Qumrân. Les informations contenues dans l'Apologie des Juifs les reprennent pour l'essentiel, ajoutant des détails particuliers comme la distinction entre vêtements d'hiver et vêtements d'été (XI, 12), ou l'indication de l'élevage des abeilles et de la garde des troupeaux parmi les métiers (XI, 8). Mais sur un point, elles ajoutent une caractéristique très importante : l'affirmation explicite que les Esséniens ne se marient pas (XI, 14). L'absence d'enfants ou d'adolescents parmi eux peut être liée à cela. Le point est assez inhabituel. Josèphe et Pline l'observeront tous deux. Or, selon le Document de Damas, les Tsadokites ont des femmes et des enfants (V, 6-7 ; VII, 6-9). Le Manuel de discipline est muet à ce sujet. Les investigations menées au cimetière de Qumrân semblent bien montrer que des femmes y sont enterrées.

Ceci nous amène à constater qu'outre des similitudes d'ensemble indiscutables, il existe des différences notables dans la description de la communauté entre Philon et les manuscrits de Qumrân. Elles sont de deux ordres et relèvent de deux explications. D'une part, nous avons vu que le Quod Probus de Philon présente plusieurs caractéristiques absentes des manuscrits, qui soulignent la rigueur du régime communautaire : l'interdiction de tout serment (84) et l'interdiction des esclaves. L'Apologie y ajoute le célibat et l'exclusion des adolescents et des enfants. Or, ces caractéristiques contredisent ce que dit le Document de Damas qui autorise les serments (IX, 8-16 ; XVI, 6-12), mentionne les esclaves, parle des enfants et nous montre des personnes mariées.
Il faut cependant noter que le Manuel de Discipline ne dit rien des esclaves, du célibat, des serments ou des enfants.

Cela implique des différences de période et d'orientation. Si, comme cela semble plausible, le Manuel de discipline nous montre l'état le plus ancien de la communauté, on peut dire que celle-ci s'est ensuite scindée en deux mouvements. Le plus important est celui mentionné par le Document de Damas et Josèphe. L'autre, plus strict, est celui dont parle Philon dans Quod Probus, mais il ne semble toujours pas reconnaître l'obligation du célibat au moment où Philon rédigeait son œuvre. En revanche, il existait après 41, lorsqu'il écrivit l'Apologie des Juifs. Josèphe connaissait ce dernier état. Il semble donc que le célibat soit apparu tardivement.

Machine Translated by Google

Cela pose la question de savoir ce qui a influencé son apparition.
Si l'on se rappelle qu'il s'agit d'une période autour de 40, et si l'on se demande quelles influences ont pu faire naître l'idéal de virginité en Palestine à cette date, il semble bien qu'il ne pouvait y en avoir qu'un, le christianisme.
Cela nous amènerait à penser qu'en Palestine, à cette époque, il existait des influences mutuelles entre le christianisme et l'essénisme.14 Il pourrait en résulter la conséquence étrange qu'Eusèbe n'avait pas entièrement tort lorsqu'il croyait reconnaître des chrétiens dans les Esséniens décrits par Philon et Josèphe. En effet, ceux que décrivent l'Apologie des Juifs du premier et l'ouvrage du second pourraient déjà avoir subi l'influence chrétienne.
Mais à cette époque, les chrétiens et les esséniens ne devaient pas être si faciles à distinguer en apparence extérieure pour un étranger en Palestine.

On peut se demander si deux autres caractéristiques qui différencient les L'Apologie des Juifs, tirée de Quod Probus, pourrait également se référer aux chrétiens plutôt qu'aux Esséniens. Ainsi, l'Apologie témoignerait de ce que Philon tentait de dire à la fin de sa vie sur le développement du christianisme en Palestine, qu'il confondait de loin avec l'essénisme. Quod Probus nous apprend que les Esséniens ont fui les villes et vécu dans des villages (κωμηδ ν) et qu'ils étaient au nombre de 4 000. Or, l'Apologie des Juifs les présente comme « habitant plusieurs villes de Judée et plusieurs villages où ils forment de nombreuses et importantes communautés (πολυανθρώπους) ».
(XI, 1). Vivre en ville est absolument contraire à la pratique essénienne. Par contre, cela décrit les chrétiens. De plus, une croissance importante des Esséniens à cette époque est peu probable. Leur communauté, en fait, était tiraillée entre deux directions. Les Zélotes, d'une part, les entraînent dans la révolte contre Rome, comme en témoigne Josèphe : on en voit un signe dans l'Apologie qui ne mentionne plus le pacifisme dont témoigne Quod Probus. D'autre part, ils furent entraînés dans l'orbite chrétienne, si l'on en croit Cullman, les nombreux prêtres convertis mentionnés en Actes 6:7 étant des Tsadokites.

L'autre caractéristique qui distingue l'Apologie des Juifs
De Quod Probus, on trouve l'affirmation que l'entrée dans la communauté ne se fait pas par naissance, mais par libre choix (Pro Iudaeis, XI, 2). C'est pourquoi il ajoute : « Ainsi, aucun Essénien n'est un simple enfant, ni même un adolescent ou un jeune homme barbu, car leur caractère est instable » (Pro Iudaeis, XI, 3).15 Cela ne concorde pas avec les Tsadokites : la communauté était composée de prêtres.

14. Daniélou, Les manuscrits de la Mer Morte.
15. Philon IX, 439.

Machine Translated by Google

familles. En revanche, cette caractéristique semble correspondre à l'affirmation chrétienne selon laquelle la race n'a pas d'importance et que l'entrée dans la communauté ne dépend que du libre choix. Par conséquent, la différence entre l'Apologie et Quod Probus pose un problème curieux, dont l'explication la plus satisfaisante réside dans la référence au christianisme.

Nous n'en avons pas encore terminé avec la question posée par la comparaison des informations de Philon et des manuscrits de Qumrân. En effet, s'ils décrivent une communauté, ils témoignent au moins autant de la présence d'une tendance eschatologique. Dieu envoya le Maître de Justice annoncer que la fin des temps, annoncée par les prophètes, avait commencé. La communauté partit pour le désert se préparer au jugement dernier imminent. La venue des Messies d'Aaron et d'Israël en serait le premier signe. Alors les païens seraient anéantis et le peuple de Dieu exalté. Or, tout cela – l'attente eschatologique, la théologie de l'histoire, les tendances messianiques, l'exaltation nationale – est totalement absent des informations de Philon. Les pratiques décrites sont les mêmes, mais l'esprit est totalement différent. Comment admettre que Philon ait pu modifier les choses à ce point ?

Pourtant, c'est la solution qui s'impose à nous pour diverses raisons. Il y a d'abord des raisons de prudence. Philon parle des Esséniens dans des écrits apologétiques adressés aux païens. Il veut présenter les Juifs de manière attrayante. Il est clair que l'esprit apocalyptique sadokite déconcerterait et perturberait les païens. D'ailleurs, partisan de l'Empire romain qu'il est, Philon n'éprouve aucune sympathie pour cette facette des sadokites. Il déteste leur nationalisme. Il n'ignore pas la notion de jugement eschatologique, mais elle est étrangère à sa pensée : son idéal est intérieur. Par conséquent, il faut admettre qu'ici Philon écarte délibérément toute la composante eschatologique de la communauté sadokite pour n'en retenir que les caractéristiques morales.

Une dernière question demeure. Le reste de l'œuvre de Philon témoigne-t-il d'une connaissance des doctrines esséniennes ? Nous savons que la doctrine essénienne la plus caractéristique est celle des deux esprits, de vérité et d'iniquité, créés par Dieu au commencement et présidant à toute l'histoire humaine (Manuel de Discipline, III, 18-19, IV, 15). Ces deux esprits sont mêlés en chaque être humain. Selon qu'on suit l'un ou l'autre, on se range dans l'armée de la lumière ou des ténèbres. Il ne s'agit pas ici seulement de l'idée d'une lutte intérieure qui oppose les tendances du bien et du mal dans le cœur humain. Cette dernière doctrine est celle des deux esprits, que l'on retrouve dans le judaïsme avant les Esséniens.

Machine Translated by Google

Mais ce qui leur paraît particulier, c'est d'attacher chaque yeser à une puissance spirituelle et d'en attribuer l'établissement à Dieu dès l'origine. Sur ce point, il est difficile de ne pas voir une influence des mages iraniens sur les Esséniens.

Cette doctrine est étrangère à l'ensemble de l'œuvre de Philon. Comme nous le verrons, son angélologie n'est pas dualiste. Il est très inhabituel de trouver dans son œuvre un texte où le dualisme soit aussi prononcé. La question se pose de savoir si ce texte est une allusion à la doctrine essénienne.16 On le trouve dans Quaestiones in Exodum (I, 23). « Dans chaque âme, dès sa naissance, entrent deux puissances [δυνάμεις], la salutaire [σοτερία] et la destructrice [φθοροποιός]. Si la puissance salutaire est victorieuse et prévaut, la puissance opposée est trop faible pour être vue. Et si cette dernière prévaut, on n'obtient aucun profit du salutaire, ou peu de profit. »17 Cette première partie affirme la présence dès l'origine de deux puissances opposées placées par Dieu dans le cœur de l'homme. Cette doctrine pourrait être essénienne. On le retrouve dans des œuvres chrétiennes influencées par les Esséniens comme le Pasteur d'Hermès.

Mais la suite est encore plus étrange :

> C'est par ces pouvoirs [δυνάμεις] que le monde a également été créé. On les appelle par d'autres noms : le salutaire, ils l'appellent puissant [potens ?] et bienfaisant [ε ργετικός] ;18 le contraire, ils l'appellent illimité [immensa ?] et destructeur [κολαστική]. Ainsi, le soleil et la lune, les positions appropriées des autres étoiles et leurs fonctions ordonnées, et le ciel tout entier naissent et existent ensemble par les deux (puissances).
>
> Et ils sont créés selon la meilleure part de ceux-ci, à savoir lorsque la puissance salutaire et bienfaisante met fin à la nature illimitée et destructrice [κολαστική]. C'est pourquoi l'immortalité est accordée à ceux qui ont atteint un tel état et une nature semblable. Or, la nature est un mélange des deux (ces puissances), dont les cieux et le monde entier ont reçu ce mélange. Or, parfois, le mal devient plus grand dans ce mélange, et c'est pourquoi (toutes les créatures) vivent dans le tourment, le mal, l'ignominie, les conflits, les combats et les maladies corporelles, ainsi que dans toutes les autres choses de la vie humaine, comme dans le monde entier, ainsi dans l'homme.

16. Voir Daniélou, « Démon », colonnes 163-165.

17. Philon, Supplément II, Questions et solutions sur l'Exode, 32–33.

18. Ibid., 32. Colson se trompe en ne reconnaissant pas ici les expressions ordinaires de Philon pour les δυνάμεις qui entourent Dieu.

19. Ibid., 33. [Traducteur : Dans ce passage, les mots entre parenthèses rondes sont tirés

Machine Translated by Google

Quoi qu'il en soit, ce texte difficile affirme un parallélisme entre l'action de deux puissances hostiles dans le cosmos et leur action dans l'homme. Deux problèmes doivent ici être distingués. L'idée des deux puissances établies par Dieu au commencement rappelle le Manuel de Discipline. On observe que Philon semble assimiler cette doctrine à celle des puissances qui entourent Dieu et qui lui est familière. On peut relier cela aux Quaestiones de l'Exode, II, 68, où Philon enseigne que la puissance favorable, dont le nom propre est Bienveillant (ε εργετικός), est subordonnée à la puissance créatrice et que le pouvoir législatif (νομοθετική) est uni au pouvoir royal (βασιλική). Voir aussi De Sacrificiis Abelis et Caini, 38, 131–133. Ces similitudes assurent l'authenticité philonienne du passage. Mais la doctrine des pouvoirs dans notre texte a encore un caractère dualiste étranger à l'œuvre globale de Philon.

De plus, l'action des deux puissances opposées, non seulement dans les âmes humaines et dans l'histoire, mais aussi dans le cosmos, n'a pas d'équivalent dans la doctrine essénienne. En revanche, elle présente une similitude frappante avec la doctrine de Plutarque, auteur païen légèrement postérieur à Philon. Dans De Iside et Osiride, Plutarque explique : « Rien de ce qui est dans la nature n'est exempt de mélange et tout nous vient de deux principes opposés » (45). Il montre que ce point est commun à plusieurs traditions. Il mentionne le dualisme iranien, l'influence bienveillante et maléfique des étoiles chez les Chaldéens, les différents dualismes grecs, les deux âmes dans les Lois de Platon. Puis il ajoute : « Je m'attacherai à concilier la théologie des Égyptiens et l'enseignement de Platon » (De Iside et Osiride, 48). Il interprète ensuite Osiris comme la source de tout ce qui « la terre, le vent, l'eau, le ciel et les étoiles est ordonné, constant et salutaire, et Typhon avec tout ce qu'il y a de périssable et de nuisible dans le corps de l'univers, les irrégularités et les intempéries saisonnières, les éclipses solaires, l'occultation de la lune » (De Iside et Osiride, 49).

Plutarque n'est pas la source de notre passage. En revanche, il est fort plausible que Philo et lui aient appliqué la même procédure, l'un à l'exégèse de la Bible, l'autre à celle des mythes égyptiens, et qu'ils aient utilisé des notes de cours où étaient réunies différentes interprétations dualistes des philosophes et des traditions religieuses. En effet, plusieurs caractéristiques du texte de Philon rappellent celui de Plutarque. L'un des titres de la puissance néfaste est immensa, qui semble traduire πειρος.

Or, le texte de Philon affirme que pour Anaxagore et Pythagore, la source des maux est l' πειρον (48). La référence aux désordres célestes, avec la mention des éclipses solaires (κρύψεις), de l'occultation de la Lune (φανισμοί),

---

Traduction de Marcus ; celles entre crochets sont tirées du texte de Daniélou.]

Machine Translated by Google

Le mauvais temps saisonnier (ωρίαι) est à nouveau présent dans les arguments classiques contre la Providence dans De Providentia II, 71, un autre ouvrage de Philon dont nous parlerons plus loin. Il semble bien que Philon fasse ici allusion aux doctrines philosophiques grecques.

La suite le confirme : « Ce mélange [μ ξις] est présent chez le méchant comme chez le sage, mais pas de la même manière. Car l'âme des insensés possède l'infini et le destructeur plutôt que le puissant et le salutaire (pouvoir), et elle est pleine de misère lorsqu'elle habite avec les créatures terrestres. Mais l'âme prudente et noble reçoit plutôt le puissant et le salutaire (pouvoir) et, au contraire, possède en elle-même la bonne fortune et le bonheur, étant emportée avec le ciel [μετεωροπορ ν], en raison de sa parenté [συγγένεια] avec lui. »20 Ces dernières expressions font allusion au Phèdre de Platon et sont fréquentes chez Philon. Mais là encore, il utilise manifestement une source étrangère à sa pensée. L'idée de la relation familiale de l'âme avec le ciel, de même que l'idée que les destinées sont déterminées par la proportion du bien et du mal dans l'âme sont étrangères à la pensée de Philon — et aussi à la doctrine essénienne.

Français En revanche, la conclusion nous ramène à l'introduction : « La force qui est la cause de la destruction s'efforce, pour ainsi dire, de pénétrer dans l'âme, mais elle est empêchée par les bienfaisances divines [θέιαι ε εργεσίαι] de la frapper, car celles-ci sont salutaires. Mais ceux dont les faveurs et les dons de Dieu [α το θεο ν το χάριτες] sont séparés et retranchés subissent l'expérience de l'abandon et du veuvage. »21 On retrouve ici l'idée essénienne des deux esprits se disputant l'âme et de l'âme s'ouvrant à l'un ou à l'autre. Ainsi, il semble que l'étrange passage ait deux sources, toutes deux étrangères à Philon : d'une part, l'explication essénienne des deux esprits et de leur action sur l'âme ; d'autre part, une explication philosophique dualiste issue des écoles philosophiques égyptiennes.
Une fois de plus, il semble ici que Philon ait conservé un trait moral de l'enseignement essénien, mais l'ait séparé de son contexte eschatologique et ait remplacé ce contexte par une explication cosmologique.

Les philosophes d'Alexandrie

Philon a interprété la Bible avec les catégories de la philosophie grecque. Notre problème est donc de découvrir quelle est cette philosophie. Ce n'est pas

20. Philon X, 33–34.
21. Ibid., 34.

Machine Translated by Google

accompli facilement. Pohlenz a consacré un chapitre à Philon dans son livre sur le stoïcisme. Wolfson considère Philon comme un platonicien. Wendland le rattache à l'Ar-Istotle. Festugière se contente de parler d'éclectisme. En cela, Philon est certainement le reflet de la période du Haut-Empire à laquelle il appartient. Les écoles tendaient à se confondre, suivant une tendance amorcée au siècle précédent. Posidonius avait ouvert le stoïcisme classique aux influences platoniciennes. Antiochus d'Ascalon avait intégré des éléments stoïciens et aristotéliciens au platonisme. Ces diverses influences persistent à l'époque de Philon.

On peut néanmoins distinguer certains courants. Le stoïcisme proprement dit semble prévaloir à Rome. Sénèque en est le principal représentant. Avec lui, il adopte délibérément une orientation moraliste qu'Épictète et Marc Aurèle reprendront. Mais Sénèque est un peu plus jeune que Philon. Le stoïcisme, exactement contemporain de Philon, est davantage orienté vers les traditions religieuses et leur interprétation symbolique. Ceci est intéressant, car on retrouve une tendance similaire chez Philon. Deux noms en particulier méritent d'être mentionnés. Le premier est celui de l'Africain Cornutus, qui vécut à Rome sous Tibère et Claude et fut le maître des poètes Persée et Lucain. Nous possédons sa théologie grecque, qui est une interprétation symbolique de données mythologiques.

Pour nous, Chérémon est le personnage le plus intéressant, car il est alexandrin. D'origine égyptienne, il était directeur de l'école des grammairiens d'Alexandrie et directeur du Museion. La lettre de Claude au

Les Alexandrins le mentionnent comme l'un des membres de la délégation envoyée à Rome en 53.22 Plus tard, il fut précepteur de Néron avant Sénèque. Il est lié au stoïcisme. Mais il était en même temps un scribe égyptien ancré dans les traditions religieuses de son pays.23 C'était un antisémite violent. Josèphe cite des extraits d'un de ses ouvrages antijuifs pour les réfuter, dans lequel Chérémon rapporte qu'Isis est apparue à Aménophis pour l'inspirer à expulser les Juifs d'Égypte à l'époque de Moïse (Contra Apion, 37-38).

Face à la mystagogie stoïcienne, on observe la persistance du platonisme éclectique initié par Antiochus d'Ascalon à cette époque. Antiochus avait vécu à Alexandrie avant de succéder à Philon de Larissa à la tête de l'école d'Athènes. Mais, comme l'a noté R. E. Witt,24 « il laissa à Alexandrie un groupe de disciples qui perpétuèrent sa tradition. » À la fin du Ier siècle av. J.-C.,

22. Bell, Juifs et chrétiens en Égypte, 29.
23. Voir Reitzenstein, Deux questions d'histoire de la religion, 96–100.
24. Witt, Albinus et l'histoire du moyen platonisme, 25.

Machine Translated by Google

Le principal représentant de ce platonisme éclectique était Eudoxe qui, comme Antiochus, associait des éléments stoïciens et aristotéliciens à son platonisme. Cela signifie essentiellement qu'il combinait la curiosité pour le cosmos héritée de Posidonius et de la psychologie d'Aristote avec le dogme platonicien de la distinction entre Dieu et le monde de l'esprit et de la matière.

Cette école fonctionnait encore à l'époque où Philon poursuivait ses études sous Auguste. Diogène Laërte (Proemeium, 21) parle d'une secte éclectique (κλεκτικη) fondée par Potamon, dans la lignée d'Antiochus.25 Ammonius, maître de Plutarque, un peu postérieur à Philon, appartenait à cette école. Or, comme nous le verrons en examinant les écrits philosophiques de Philon, ce platonisme éclectique est exactement la philosophie que nous retrouvons en lui. Philon combat les thèses stoïciennes, mais est imprégné de la pensée stoïcienne. Il est donc plausible qu'il ait fréquenté l'école de Potamon.

Arius Didyme doit être considéré comme proche de l'école, sans toutefois être directement lié à l'Académie. Il est caractéristique de la philosophie institutionnelle qui s'est alors établie et qui conservera sa place dans la culture générale jusqu'à la fin de l'hellénisme. Didyme n'est lié à aucune école, mais présente les opinions des grands philosophes. Cela ne signifie pas qu'il ne prenne pas position. En fait, il semble influencé par Antiochus d'Ascalon. Il croit notamment à l'existence transcendante du monde des idées.26 Ce point est important pour nous, car il en sera de même pour Philon. Originaire d'Alexandrie, Didyme fut attiré à Rome par Auguste.

Enfin, il y avait l'aristotélisme, mais principalement celui du premier Aristote, encore platonicien, dont les œuvres sont aujourd'hui perdues. Le traité De Mundo illustre cette tendance.27 Festugière a montré que l'utilisation par De Mundo des œuvres ésotériques du fondateur du Lycée, publiées par Andronic de Rhodes seulement vers 40 av. J.-C., exclut une date de composition antérieure.28 L'ouvrage semble influencé par Arius Didyme,29 et constitue de plus une source de Philon. Cela nous permettrait de

25. Ibid., 25–26.

26. Ibid., 27.

27. Il faut le comparer au Pseudo-Ocellus que Philon cite explicitement. Voir Heyden-Zielewicz, Prolegomena in Pseudocelli, partie 1, p. 38. Selon cet auteur (73), l'ouvrage date du début du Ier siècle apr. J.-C.

28. Festugière, Le Dieu Cosmique, 477. This is vol. 2 of La Révélation d'Hermès Trismégiste.

29. Ibid., 492–96.

Machine Translated by Google

40 Philon d'Alexandrie

Situez-le autour de 1-20 apr. J.-C. Rien ne permet de penser, comme le fait encore Pohlenz, que l'Alexandre auquel il s'adresse soit le neveu de Philon, Tibère Alexandre.30 Mais il appartient à un environnement proche de Philon et incontestablement alexandrin.31

Nous percevons l'atmosphère commune de ces différentes œuvres philosophiques situées sous les règnes d'Auguste et de Tibère. Mais nous disposons de preuves plus directes qui nous aident à mieux comprendre l'environnement philosophique de Philon. Son œuvre comprend un groupe d'écrits totalement distincts : le traité sur l'Éternité du Monde, conservé en grec, les deux livres De la Providence et le dialogue Sur l'Âme des Animaux, conservé en arménien.32 Le traité Tout homme bon est libre peut être placé dans ce groupe. La particularité de ces œuvres, en particulier les premières, est qu'elles sont toutes purement philosophiques. Des païens pourraient les avoir écrites. C'est pourquoi leur authenticité philonienne a été mise en doute. Elle semble pourtant incontestable.

Bousset a trouvé la bonne explication, en montrant qu'il s'agit de notes de cours, où Philon résume l'enseignement reçu plutôt que d'exposer ses propres idées.33 Il s'agit de sources primaires, mais pour l'éducation philosophique alexandrine.

Le traité De l'éternité du monde est tout à fait typique en ce sens. On y trouve des affirmations qui contredisent absolument la pensée de Philon telle que nous la rencontrons dans le reste de son œuvre. Le monde est présenté comme incréé (De Aeternitate Mundi, X, 53).34 Les étoiles fixes sont des « dieux visibles » et l'idée qu'elles pourraient périr est qualifiée de « délire malicieux » (De Aeternitate Mundi, IX, 46).35 Le monde est « incréé et donc indestructible » (De Aeternitate Mundi, XIII, 69).36 Dieu n'existait pas avant le monde. Il est appelé l'Âme du monde (De Aeternitate Mundi, XVI, 84).37 Il serait évidemment absurde d'attribuer ces opinions à

30. Ibid., 479.

31. Voir Adriani, « Notes sur le traité », 208–22.

32. [Traducteur : De l'âme des animaux n'est pas contenu dans l'édition de la bibliothèque Loeb.]

33. Bousset, Écoles judéo-chrétiennes, 134–152.

34. Philon IX, 221.

35. Ibid., 215, 217.

36. Ibid., 193. [Traducteur : Daniélou a « la cause de sa propre existence ».]

37. Ibid., 245. [Traducteur : Ceci est présenté comme l'opinion des adversaires. Je ne trouve pas de déni explicite de l'existence de Dieu avant le monde, mais implicitement, si le monde est éternel, comme cela est répété à plusieurs reprises, Dieu n'existe pas avant lui.]

Machine Translated by Google

à un pieux Juif alexandrin. De plus, les similitudes littéraires avec le reste du corpus philosophique sont frappantes. Bousset a montré38 que la clé de l'énigme se trouve dans la dernière section : « Nous avons décrit au mieux de nos capacités les arguments qui nous ont été transmis [παρειλήφαμεν] pour maintenir l'indestructibilité du monde. Dans ce qui suit, nous devons exposer les réponses données en opposition à chaque point. » (De Aeternitate Mundi, XXVII, 150).39 Cela ne signifie pas, comme on l'a dit, qu'une seconde partie contestant l'incorruptibilité doive être opposée à une première la défendant. Mais le sens est que Philon a voulu rapporter ce qu'il avait entendu sur le sujet, réservant sa discussion pour plus tard.

Ainsi compris, tout prend sens. Philon explique qu'il existe trois opinions opposées (De Aeternitate Mundi, III, 7-12).40 Les aristotéliciens considèrent le monde comme à la fois inengendré et incorruptible. Les stoïciens voient une succession de mondes engendrés et corruptibles.41 On notera que Philon observe que Moïse partageait cette dernière opinion. Or, curieusement, la seule opinion présentée est en fait la première. Mais cela prend tout son sens si l'ouvrage fait écho à l'enseignement philosophique contemporain. En effet, la position aristotélicienne semble être la position commune à cette époque. C'est celle que Pseudo-Ocellus, que Philon cite explicitement, enseigne à la même époque. Les stoïciens Panétius et Boèthe de Sidon y adhéraient, comme le remarquera Philon (De Aeternitate Mundi, XV, 76).42 Sénèque la soutiendra un peu plus tard.

Le détail même est constamment mis en parallèle dans les œuvres philosophiques contemporaines. Au début de son traité, Philon étudie les différents sens de le mot monde :

> Dans un sens, le monde ou Cosmos [κόσμος] désigne l'ensemble du système [σύστημα] du ciel et des étoiles, y compris la terre, les plantes et les animaux qui s'y trouvent ; dans un autre sens, le ciel seul. C'est sur le ciel qu'Anaxagore… Le troisième sens, approuvé par les stoïciens, désigne quelque chose d'existant [o σία], réduit ou non à un ordre [διακεκοσμημένη], et le temps, disent-ils, est ce qui mesure ses mouvements (De Aeternitate Mundi, II, 4).

38. Bousset, Écoles judéo-chrétiennes, 136.

39. Philon IX, 291.

40. Ibid., 191, 193.

41. Sur la persistance de ce débat chez les Pères de l'Église, voir Corsini, « Sources de l'Hexameron," 94–103.

42. Philon IX, 239. Pour Pseudo-Ocellus voir 3, 12, p. 193.

43. Ibid., 187, 189. [Traducteur : Daniélou cite ici l'édition latine de Cumont,

Machine Translated by Google

Philon s'en tiendra à la première définition, selon laquelle le monde est « l'ensemble [σύστημα] des cieux et des étoiles, y compris la terre, les plantes et les animaux qui s'y trouvent » (De Aeternitate Mundi, 2, 4).44 Or, De Mundo donne deux de ces définitions : « Ce monde est l'ensemble [σύστημα] que le ciel et la terre remplissent de toutes les espèces d'êtres qu'ils contiennent. Dans un autre sens, le mot monde désigne aussi l'ordre et la disposition [διακόσμησις] de la nature universelle » (De Mundo, 2, Festugière, 461).45

Prenons maintenant Arius Didyme : « Selon Chrysippe, le monde est l'ensemble [σύστημα] formé par le ciel et la terre avec les espèces d'êtres qu'ils contiennent,46 ou l'ensemble [σύστημα] formé par les dieux et les hommes et tout ce qui a été fait pour le bien de ces deux espèces d'êtres. En un autre sens, c'est Dieu qui est appelé le monde, Dieu en vertu duquel le bon ordre [διακόσμησις] du monde se forme et s'accomplit. » (figure 31 ; Festugière, 492). On voit que De Mundo et surtout Philon ont écarté la définition d'Arius Didyme, qui n'a recueilli que les δόξαι antérieurs. Mais le fond est le même chez les trois auteurs.

L'ouvrage nous introduit ainsi dans la philosophie qui prédominait à Alexandrie à cette époque. Il est intéressant de l'analyser pour se familiariser avec les positions et l'esprit de cette philosophie. Les arguments en faveur de l'incorruptibilité du monde sont d'abord que la corruption devrait avoir une cause externe ou interne. Or, les deux sont impossibles. En effet, rien n'est extérieur au monde si ce n'est Dieu, et il serait absurde que Dieu détruise le monde. En revanche, si la corruption vient de l'intérieur, la partie serait plus puissante que le tout, ce qui est tout aussi absurde. Philon cite ensuite Timée 32 c, selon lequel les éléments du monde, étant simples, ne peuvent être dissous. Ceci implique l'incorruptibilité (De Aeternitate Mundi, VI, 27-28).47 Aristote ajouterait que seul ce qui est générable est corruptible, et donc, ce qui est incorruptible est ingénéré. Philon poursuit cet argument : « Lorsque les choses assemblées sont dans l'état combiné d'existence, elles ont accepté des conditions de désordre en échange de leur ordre naturel et s'éloignent vers des positions opposées au naturel... Mais lorsqu'elles sont dissoutes, elles reviennent à l'état propre à leur nature. » (De Aeternitate Mundi,

---

Philon Sur l'éternité du monde, 2.]

44. Philon IX, 187, 189.

45. [Daniélou fait référence à une édition de De Mundo, dans Festugière, Le Dieu Cosmique.]

46. Posidonius donne cette définition (Diogène Laertes VII, 138).

47. Philon IX, 203, 205.

Machine Translated by Google

VI, 31).48 Cet ordre du monde est ce qui est immuable, bien qu'il se déploie continuellement en combinaisons mutables. De plus, ne serait-il pas impie de penser que « les étoiles fixes, cette puissante armée de dieux visibles » doivent périr (De Aeternitate Mundi, IX, 46) ?

Un autre argument part du temps. Le temps, selon la définition stoïcienne, est « la mesure » [διάστημα] du mouvement cosmique. Il est donc absurde de penser que le monde aurait pu exister sans temps. Mais le temps n'aurait pas pu commencer, car affirmer qu'il y eut un temps où le temps n'existait pas, c'est encore affirmer le temps. Ainsi, le monde n'a pas non plus commencé. Et ne disons pas avec les stoïciens que le temps pourrait aussi bien être celui du monde qui suivra l' κπύρωσις que celui de notre monde. Car si ce monde mérite le nom de κόσμος que nous lui donnons, sa transformation par le feu ne serait plus un ordre, mais un désordre [κοσμία] » (De Aeternitate Mundi, X, 52-54).

Philon mentionne un autre argument de l'aristotélicien Critolaos : « Si le monde a été créé, la terre a dû l'être aussi... et si la terre a été créée, la race humaine a certainement dû l'être aussi, mais l'homme est « incréé et sa race existe de toute éternité comme on le verra, donc le monde aussi est éternel » (De Aeternitate Mundi, XI, 55).51 À cette occasion, Philon attaque d'abord les poètes qui dépeignent les premiers hommes émergeant adultes et armés de la terre. Cela est contraire à la loi de la nature selon laquelle l'homme doit d'abord être un bébé, un enfant et un adolescent. Il n'y a donc pas de commencement où l'homme serait issu de quelque chose d'autre, mais la chaîne de génération est éternelle. De même, si cette terre a pu produire des hommes à un moment donné, elle devrait pouvoir le faire encore. Ou bien sa puissance est diminuée. Mais tout prouve le contraire. C'est toujours Pandore, celle qui disperse tous les dons (De Aeternitate Mundi, XII, 63).52 Donc, si la génération humaine est éternelle, le monde dont elle fait partie est aussi éternel. Crito-Laos lui-même raisonnait ainsi : ce qui cause l'existence est éternel ; or le monde lui-même cause son existence ; donc il est éternel.

Philon a été amené à poser la question de l'évolution : n'y avait-il pas lieu de considérer que le monde, comme l'individu, se développe de l'enfance à la vie ?

48. Ibid., 207.

49. Ibid., 215. Sur l'origine de ce dernier argument dans la περί du jeune Aristote philosophie, voir Festugière, Le Dieu Cosmique, 239-240. De même pour les antécédents, voir Heyden-Zielewicz, Prolegomena, 30-32.

50. Philon IX, 221, 223.

51. Ibid., 223.

52. Ibid., 227. Sur l'origine aristotélicienne, voir Heydin-Zielewicz, Prolegomena, 1997 ; 47–50.

Machine Translated by Google

maturité ? Pour notre auteur, « de telles choses sont impies, non seulement de parler, mais même de penser » (De Aeternitate Mundi, XIV, 73).53 En effet, il faudrait penser que non seulement le corps, mais le logos du monde, grandirait et qu'ainsi, au début de la création, le monde n'était pas encore rationnel. L'impiété consiste ici à penser que le monde n'a pas toujours été parfait. Ici, la tendance profondément anti-historique de la pensée aristotélico-platonicienne est radicalement affirmée. Il semble bien que ce soit la pensée de Philon lui-même, pour qui l'histoire ne joue aucun rôle.

Poursuivant son inventaire, Philon mentionne que depuis l'ε μαρμένη est éternel, le monde l'est aussi (De Aeternitate Mundi, XV, 74). Il rappelle ensuite que les stoïciens Panétius et Boèce de Sidon ont eux-mêmes rejeté l' κπύρωσις (De Aeternitate Mundi, 15, 25). Il cite les arguments de Boèce : il n'y a pas de causes externes ou internes à la corruption du monde. Il n'a donc rien pour cause, ce qui est absurde. Ou encore, au moment de l' κπύρωσις, que fera Dieu ? Il est en effet comme le conducteur et le pilote de l'univers, aidant le soleil, la lune, les étoiles, les planètes, l'air et les autres parties du cosmos, et œuvrant en vue de la conservation de l'ensemble et de son organisation parfaite, conformément à la droite raison. Si tout est supprimé, vivrons-nous une vie sans vie, dans l'oisiveté et l'inactivité ? Quoi de plus absurde ? Si vous retirez à l'âme son activité continue, vous la détruisez. Or, Dieu est l'âme du monde (XVI, 83-84).

À ces raisons positives, Philon ajoute des critiques de la doctrine de l' κπύρωσις : le feu a besoin de la matière pour exister ; il ne peut subsister seul (De Aeternitate Mundi, XVII-XVIII). Les différents éléments sont complémentaires (De Aeternitate Mundi, XX, 104-105). Plus encore, ils se transforment les uns en les autres (De Aeternitate Mundi, XXI, 107-109). Ainsi, la disparition de l'un n'est que sa transformation en un autre (De Aeternitate Mundi, XXI, 110-111). Il mentionne l'opinion de Théophraste selon laquelle ceux qui nient l'incorruptibilité du monde sont trompés par l'inégalité de la surface terrestre, la goutte d'eau de l'océan, la dissolution de chaque partie de l'univers, la corruption de chaque espèce animale sur terre. Les arguments sont : pour le premier point, que si la terre avait toujours existé, aujourd'hui elle serait complètement nivelée par l'érosion, les montagnes nivelées par la pluie ; pour le deuxième que de nouvelles îles apparaîtraient montrant que la mer s'évapore ; pour le troisième, qu'une réalité dont toutes les p

53. Philon IX, 235.

Machine Translated by Google

sont corruptibles est lui-même corruptible ; pour le dernier, l'apparition tardive de la civilisation.

S'inspirant de Théophraste, Philon répond à ces objections. D'abord, la terre, comme les arbres, connaît sa croissance et son déclin. Tantôt les montagnes sont soulevées par l'impulsion du feu, tantôt elles sont anéanties sous le poids des eaux (De Aeternitate Mundi, XXV, 124–
127) De même, s'il est vrai non seulement que les îles se sont érodées, mais que les falaises submergées sont devenues des terres sèches, l'inverse se produit également. Sur la terre ferme, non seulement les rives des fleuves, mais aussi les régions intérieures ont été englouties, et les continents transformés en mers sont remplis d'innombrables navires. Ainsi, on raconte que la Sicile faisait autrefois partie de l'Italie, mais que des inondations ont rompu (νερράγη) l'isthme qui les unissait, d'où le nom de Reggio (Ρήγιον) donné à la ville fondée sur le détroit. L'île de l'Atlantide n'était-elle pas plus grande que la Libye et l'Asie, engloutie en un jour et une nuit pour faire place à un océan (De Aeternitate Mundi, XXVI, 132-142) ?

En troisième lieu, la corruptibilité des différents êtres qui sont dans le monde n'est pas une preuve que le monde lui-même est corruptible, mais ce sont des changements et des transformations d'un tout qui lui-même reste corruptible. Enfin, à l'objection tirée du caractère récent de la civilisation, Philon, anticipant Spengler, répond que nous connaissons une civilisation récente, mais que d'autres l'ont précédée. En effet, les catastrophes, qu'il s'agisse du feu qui détruit les habitants des montagnes ou de l'eau qui noie les habitants des plaines, ont détruit presque toute l'humanité à certaines époques, de sorte qu'il a fallu tout réinventer de fond en comble.55 La partie de l'ouvrage qui nous est parvenue se termine par ces réponses.

On notera que la séquence des arguments manque de cohérence. Plus précisément, certains thèmes réapparaissent à différentes occasions : par exemple, le contraste entre causes externes et internes de la corruption (De Aeternitate Mundi, chapitres V, XVI et XIV), l'énumération des différents modes de corruption (De Aeternitate Mundi, chapitres VI, XVI et XXII), l'affirmation que Dieu ne pouvait détruire le monde (De Aeternitate Mundi, chapitres VII, XVI et XX). Dans une analyse perspicace, von Arnim56 conclut à la réutilisation du même schéma qui doit remonter à Critolaos, dont la seconde occurrence provient de

54. Ibid., 283. Selon Strabon (II, 160 av. J.-C.), Posidonius considérait la disparition l'apparence de l'Atlantide est historique.

55. Ceci est tiré du traité de jeunesse d'Aristote, De la philosophie. Voir Festugière, Le Dieu cosmique, 222 and 590.

56. Arnim, Études de sources dans Philo, 38–39.

Machine Translated by Google

Boèthe et Panétius, le troisième peut-être du Pseudo-Ocellus. Ainsi, dans cet ouvrage curieux, nous trouvons véritablement des notes de cours sur le problème.

Nous avons un cas tout à fait similaire dans De Providentia I. Philon nous a laissé deux traités sur la Providence. Wendland a établi leur authenticité. Le second est un dialogue sous une forme littéraire achevée, dont nous parlerons plus loin. En revanche, le premier semble être un ensemble de notes assez hétérogènes. Bousset en a fait une analyse.57 Il contient d'abord une courte série de thèses destinées à établir les contradictions dans lesquelles se trouvent ceux qui nient la Providence (De Providentia, I, 2-4). Viennent ensuite trois sections que Bouset a soigneusement distinguées, qui diffèrent tant par leur thème que par leurs sources philosophiques. Dans la première, Philon montre que le monde n'est pas éternel, mais a un commencement et une fin. Les deux autres traitent des objections contre la Providence.

Ainsi, la première partie du De Providentia reprend le thème du traité De l'éternité du monde. Mais la situation est exactement inverse. Dans De Aeternitate, Philon expliquait le point de vue aristotélicien. Il présente maintenant la vision stoïcienne. Il est évidemment absurde de penser que cela corresponde à deux étapes de sa pensée. De plus, il est clair que sa propre position est différente. Comme Bossuet l'a amplement démontré, la seule solution est de considérer ces deux ouvrages comme des documents sur les maîtres de Philon, et non sur lui-même. Le traité précédent décrit l'aristotélisme que Philon connaissait à Alexandrie, ce dont témoigne d'ailleurs le traité Du monde. De Providentia I nous familiarise avec l'enseignement stoïcien tel que Chérémon a pu le recevoir à Alexandrie. De plus, le thème de la Providence était le principe le plus cher au stoïcisme, qu'il défendait avec passion contre les épicuriens.

Mais, avant de traiter de la Providence, l'ouvrage critique d'abord l'Ar- thèse istotélicienne d'un monde incréé et incorruptible :

> Il arrive que certains jugent que le monde existe éternellement et sans commencement, de sorte qu'il n'y a pas de notion de création mais que le monde possède une existence perpétuelle et ne peut être dissous. . . En effet, ils disent qu'il convient que la divinité ne reste pas inactive, car c'est une marque de paresse et d'oisiveté. C'est pourquoi, disent-ils, Dieu a créé l'univers sans commencement. Ils ne comprennent pas l'absurdité d'une telle hypothèse (De Providentia, I, 6).58

57. Bousset, Écoles judéo-chrétiennes, 137–138.

58. [Traducteur : Le Philon IX de Loeb ne conserve que les fragments du De Providentia en grec. Daniélou utilise le De Providentia et De Animalibus, plus long, traduit de l'arménien en latin par J.-B. Aucher.]

Machine Translated by Google

Or, cet argument est employé dans le sens inverse dans le traité De l'éternité du monde, où la nécessité de l'action éternelle de Dieu est présentée comme un argument en faveur de l'éternité du monde. La contradiction ne saurait être plus explicite.

Philon reprend ensuite les arguments que le traité De l'éternité du monde propose en faveur de l'éternité du monde afin de les réfuter. Cet ouvrage oppose les parties du monde, corruptibles, au tout, qui ne l'est pas. Il affirme, au contraire, que si les parties ont un commencement, le tout en a un aussi (De Providentia, I, 9 ; que si les parties sont corruptibles, le tout l'est également (De Providentia, I, 15-20). L'idée que la génération humaine puisse remonter à l'infini est présentée comme absurde (De Providentia, I, 11). L'auteur est particulièrement attiré par la thèse selon laquelle la création consiste simplement à agencer une matière informe préexistante (De Providentia, I, 7-8).

La matière elle-même a un commencement. Pour cela, Philon s'appuie à la fois sur Platon et sur Moïse (De Providentia, I, 20-22). Mais il fait également appel à Zénon (De Providentia, I, 22). Néanmoins, il critique la position stoïcienne qui considère le monde comme un animal (De Providentia, I. 22).

La partie suivante du traité développe deux arguments successifs en faveur de la Providence. Dans le premier, Philon, mettant en œuvre le plan qu'il avait proposé dans son préambule, montre que la contemplation du monde établit l'existence de la Providence (De Providentia, I, 24-36) ; la providence parmi les hommes se trouve dans le berger, le pilote, le médecin (I, 25) ; elle se trouve dans le gouvernement du corps par l'esprit (γεμονικόω) (De Providentia, I, 28) ; dans l'existence des arts, de la musique, de la philosophie, de la géométrie (De Providentia, I, 32) ; dans l'harmonie du monde (De Providentia, I, 33) : « Et ces choses manifestent le développement d'un ordre immuable (τάξις κα κολουθία) meut l'univers à la manière d'une âme par la loi de la Providence » (De Providentia, I, 33). Indiscutablement, tout cela porte une empreinte stoïcienne.

Vient ensuite une réfutation des attaques épicuriennes contre la Providence, qui fait également écho au stoïcisme. L'argument repose sur l'existence d'événements qui bouleversent le monde (De Providentia, I, 37) : inondations, grêle qui détruit les récoltes, catastrophes frappant aussi bien les justes que les injustes. Philon répond en soulignant la valeur éducative des épreuves (De Providentia, I, 54), soulignant qu'elles n'affectent pas le sage, détaché des biens extérieurs (De Providentia, I, 56). De nombreuses caractéristiques secondaires témoignent ici de la source stoïcienne. Par exemple, on remarquera la comparaison de l'homme à un microcosme, opposé au macrocosm

Machine Translated by Google

monde (De Providentia, I, 40) ou le concept de l'homme comme citoyen du monde De Providentia, (I, 40), Le paragraphe sur l'idéal stoïcien du sage rappelle Sénèque (De Providentia, I, 70–76).

Mais nous constatons qu'après le numéro 79, Philon passe brusquement à un dernier sujet, la critique du fatalisme et de l'astrologie. On assiste alors à une certaine polémique anti-stoïcienne. Ainsi, comme le note Bousset, le caractère composite du traité transparaît dans la juxtaposition de différentes sources. Après avoir expliqué la doctrine stoïcienne, Philon propose une réfutation de sa position la plus controversée. Comme l'a montré David Armand59, l'importance de ce segment réside dans le fait qu'il constitue, avec le De Fato de Cicéron, l'un des plus anciens témoignages anti-fatalistes remontant au platonicien Carnéade, l'adversaire de Chrysippe, une position qui allait devenir la norme chez les Pères de l'Église.

Ainsi, l'argumentation de Philon constitue une fois de plus une précieuse documentation sur un aspect de la philosophie de son temps. Il montre d'abord que l'opinion qui impute la responsabilité des actes humains aux astres est une excuse facile pour ceux qui commettent le mal (De Providentia, II, 77-78). Vient ensuite une série de quatre arguments. Si tout est régi par la fatalité, il n'y a plus de responsabilité. Par conséquent, il n'y a plus de coupables et les criminels ne peuvent être condamnés (De Providentia, I, 79-80). « Il n'y a plus de lois, de droit, de justice, ni de juges » (De Providentia, I, 82). En second lieu, les lois qui gouvernent les nations sont les mêmes pour tous leurs membres. Elles ne sont donc pas déterminées par des horoscopes individuels (De Providentia, I, 84-86). Bardesane, le philosophe chrétien d'Édesse, reprendra cet argument. En troisième lieu, les catastrophes anéantissent tous les habitants d'une région : faut-il dire qu'ils sont tous nés sous la même étoile (I, 87) ? Enfin, comment déterminer l'horoscope d'une personne lorsque le moment de sa conception est inconnu (I, 87) ? Vient ensuite une conclusion parallèle à l'introduction. Philon défend l'idée d'une fin du monde. Mais il ne s'inspire pas de la conception stoïcienne d'une nécessité cosmique qui aboutirait à l' κπύρωσις par dessèchement progressif.

La fin du monde a un caractère moral : c'est un jugement de Dieu. Cela apparaît déjà dans De Providentia, I, 23. Le mal grandit à mesure que les hommes s'éloignent de Dieu (De Providentia, I, 89).

> De quel droit le monde tentera-t-il de persister alors que la Providence a donné tant de preuves de sa patience ? Les éléments du monde persistent malgré eux, tremblants et craintifs devant la colère de la Providence. Les anges placés sur le monde…

59. Armand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque, 81–96.

Machine Translated by Google

> l'abandonner quand il est frappé du jugement qu'il mérite...
> La beauté du monde lui est retirée. L'homme, citoyen du
> monde, périt avec le monde, vaincu par le mal (De Providen-
> tia, I, 90).

Il semble bien que dans cet étrange passage la notion stoïcienne de la fin du monde soit interprétée dans la perspective juive du Jugement. Mais plusieurs éléments curieux sont à noter. Le premier est la vision pessimiste d'un mal croissant et d'une apostasie généralisée.60 Elle rappelle les visions des apocalypses juives contemporaines. On observera également l'idée que les éléments supportent les péchés des hommes contre leur gré, ce qui rappelle Romains 8:20. Enfin, le thème des anges chargés d'administrer la création terrestre et de l'abandonner se retrouvera dans toute une tradition chrétienne.61

Les deux traités que nous avons étudiés jusqu'ici sont des souvenirs légèrement élaborés, où l'on retrouve l'écho de l'enseignement philosophique reçu par Philon à Alexandrie. La question est abordée différemment dans une autre paire, De Providentia II et De Animalibus. Il s'agit toujours d'œuvres purement philosophiques, qui font écho aux débats contemporains dans les écoles. Mais la forme est différente. Nous avons des dialogues de style platonicien. Ces textes sont intéressants par les informations qu'ils fournissent sur Philon, ce qui garantit leur authenticité. Comme nous l'avons vu, le De Animalibus correspond à Philon et à son frère cadet Lysimaque. Son neveu Tibère Alexandre y joue un rôle important. Dans l'autre dialogue, Philon affronte un Alexandre. L'identité du personnage est controversée. Mais la proximité avec le De Animalibus nous incite à opter pour Tibère Alexandre.

Les dialogues sont généralement considérés comme l'œuvre de jeunesse de Philon. Cependant, Pohlenz a contesté cette opinion. Il y voit l'expression de la maturité d'un côté de Philon. Cette opinion nous semble tout à fait valable. Elle est confirmée par les données chronologiques complétées par De Animalibus. Comme nous l'avons vu, il y a la question du neveu de Philon et de ses fiançailles. Si Tibère Alexandre est né vers 10 ans, le dialogue se déroule vers 35 ans. Tibère Alexandre a déjà effectué une mission à Rome. Philon a donc une cinquantaine d'années. Il est au sommet de sa gloire. C'est à cette époque qu'il joue un rôle important à Alexandrie. Il est mis en contact avec les milieux païens. Cela nous semble bien plus adapté à sa maturité qu'à sa jeunesse, où ses préoccupations sont plus mystiques et où

60. Daniélou, “Le comble du mal.”

61. Daniélou, Les anges et leur mission, 148–51.

Machine Translated by Google

il se mêle moins au monde. De plus, nous observons que ces divers traités, dont le De Aeternitate Mundi et le De Providentia, ont des points de contact avec l'Explication des Lois, destinée aux païens, qui nous semble dater des années 30 à 40 après J.-C.

Ceci nous amène au point important : les relations étroites de Philon avec les cercles païens à l'âge adulte. N'oublions pas les contacts étroits de sa famille avec les cercles officiels romains. En réalité, l'environnement de Philon est largement paganisé. Son neveu Tibère Alexandre, en particulier, deviendra apostat et embrassera le paganisme. Les deux dialogues incluent précisément Tibère Alexandre. On y perçoit l'écho des discussions de Philon.

Il eut avec son neveu, dont la formation avait été essentiellement païenne et qui était gagné par les idées philosophiques de son temps, par l'épicurisme, semble-t-il, comme en témoignent sa critique de la Providence et son matérialisme.

Ainsi, sous une forme différente, on retrouve ici encore très fortement l'écho de la philosophie de l'époque. Le De Providentia II nous montre Alexandre s'approchant de Philon tard dans la soirée, l'obscurité étant déjà tombée.
Alexandre n'a pas dormi la nuit précédente, tant son esprit est agité par une discussion sur la Providence. Ceci ne suppose aucune œuvre antérieure, mais constitue seulement un procédé théâtral. Alexandre rassemble toutes ses objections contre la Providence, dont nous avons déjà rencontré une bonne partie dans le De Providentia I. Les méchants prospèrent et les bons subissent le malheur : que dire d'un législateur qui gouverne ainsi (De Providentia, II, 3) ? Il cite en exemple Polycrate et Denys d'un côté, Socrate et Zénon de l'autre. Philon répond en montrant la patience de Dieu envers les coupables (De Providentia, II, 15), l'importance des biens terrestres (II, 24) et l'utilité des tyrans comme bourreaux (II, 31).

Contre la notion de Providence, Alexandre cite ensuite le fait que les poètes nous montrent les dieux commettant d'innombrables infamies. Saturne, fils d'Uranus, mutile son père (De Providentia, II, 35). Jupiter, dépossédant Saturne, le jette dans le Tartare. Mars est adultère, Mercure voleur (De Providentia, II, 39). La réponse de Philon est ici intéressante.
Il recommande d'abord de prêter attention à ce qu'il y a de plus convenable chez les poètes (De Providentia, II, 40). Puis il montre que leurs récits doivent être interprétés allégoriquement. « Ce qui est dit de Vulcain doit être attribué au feu, ce qui concerne Junon à l'air, ce qui concerne Hermès au langage » (De Providentia, II, 42). Si l'on n'observe pas les « règles de l'allégorie », on tombe dans l'absurdité. Or, c'est l'interprétation que des stoïciens comme Cornutus ont donnée et que Philon lui-même appliquera à la Bible. Enfin, il ne faut pas demander aux poètes d'être des philosophes. Chacun doit rester dans ses limites (II, 42).

Machine Translated by Google

La discussion qui suit est intéressante d'un autre point de vue. Alexandre affirme que ni les lois de l'esprit, ni le lieu, ni le temps, ni le vide affirmés par les stoïciens ne sont créés par Dieu.62 À quoi se réduit donc la Providence (De Providentia, II, 52-54) ? Or, Philon ne conteste pas cette affirmation. Il accepte donc ici la position aristotélicienne.

Mais il montre l'action de la Providence dans l'organisation du monde (De Providentia, II, 55-58). Mais, dit Alexandre, cette disposition des éléments est l'œuvre d'un déterminisme. D'ailleurs, elle ne montre aucune finalité. À quoi sert l'immense étendue de l'océan (De Providentia, II, 60-61) ? Philon répond que les propriétés des éléments sont l'œuvre de la Providence (De Providentia, II, 62). Quant à la mer, elle sert à nourrir les dieux et les hommes : les dieux par l'évaporation qui nourrit le soleil et les étoiles ; les hommes par la rosée répandue sur la terre (De Providentia, II, 64-65). De plus, la mer sert à la navigation (De Providentia, II, 66). L'idée que le soleil est nourri par la mer vient d'Héraclite (Plutarque, Placita, II, 17) et avait été reprise par Posidonius (Macrobius, Saturnales, I, 23).

La fin de l'œuvre consiste en l'expansion de ces derniers mots. Alexandre fait successivement allusion aux désordres du ciel (occultation de la lune, éclipses (De Providentia, II, 71)63 aux vents qui provoquent des naufrages (De Providentia, II, 87), à la pluie qui tombe sur la mer (II, 88), aux pestes, famines et inondations (De Providentia, II, 90), aux serpents (De Providentia, II, 92). Chemin faisant, d'intéressantes références sont faites aux connaissances scientifiques contemporaines, par exemple les explications de la Voie lactée considérée comme un reflet de la lumière des étoiles64, comme la jointure des cieux, comme l'ancienne trajectoire du soleil, comme la trajectoire des troupeaux de Géryon, comme le lait des mamelles de Junon (De Providentia, II, 89). Philon propose des contre-arguments : les éclipses servent aux prédictions (De Providentia, II, 100) ; le venin des serpents a des usages médicinaux (De Providentia, II, 104). De plus, les fins premières de la Providence peuvent engendrer des événements secondaires que la Providence ne souhaite pas directement (De Provi

La dernière partie du dialogue est particulièrement intéressante par toutes les données qu'elle offre sur la science contemporaine. Sa curiosité est caractéristique de l'époque. On la retrouve dans le traité De Mundo. Posidonius l'a notamment mis à la mode. Cette littérature rend également De Ani-malibus intéressant. Le thème abordé, les âmes animales, est une école.

62. Pour cette énumération, voir Fragments of the Ancient Stoics d'Arnim, II, 158.

63. Voir Plutarque De Iside et Osiris, 49.

64. C'est la définition de Posidonius (Macrobius, Commentarium in Somnium Scipio-onis, I:15).

Machine Translated by Google

Sujet. Philon semble certainement ne l'entreprendre que pour exposer une opinion reçue. « Je suis un interprète, non un professeur. Ceux qui communiquent leur propre savoir aux autres parlent en docteurs. Mais ceux qui rapportent aux autres exactement ce qu'ils ont entendu sont des interprètes » (De Animalibus, 7).65

Comme le dialogue précédent, celui-ci fait allusion à une conversation ancienne. Tibère Alexandre, encore jeune homme (adolescens), a prononcé un brillant discours devant une assemblée réunissant Romains et Alexandrins, dans lequel il a développé l'idée que les bêtes ont une âme. Lysimaque possède un exemplaire de ce discours. Il le lit à Philon. Ce discours est un recueil d'anecdotes curieuses sur l'intelligence animale, qui présente de nombreux points communs avec l'Histoire naturelle de Pline l'Ancien, un peu plus tardive. On y voit des perroquets saluer des personnalités et des chevaux calculer. L'habileté des araignées et des abeilles est louée (De Animalibus, 19-20). Les chèvres marchent sur des cordes raides et jouent au ballon. Les éléphants apprennent à signer leur nom. Certains animaux peuvent être présentés comme des modèles de vertu, mais d'autres sont débauchés, lâches ou cruels (De Animalibus, 66).

Il ne s'agit pas d'une véritable discussion philosophique, mais d'un brillant travail d'érudition. La réponse de Philon va distinguer le simple instinct de l'intelligence évidente. Il reprend les exemples d'Alexandre et les discute. Mais l'intérêt du Dialogue est de s'inscrire dans un genre littéraire très populaire à l'époque, les récits animaliers. Pline l'Ancien leur consacrera son Histoire naturelle, Sénèque ses Quaestiones Naturales. Dans le monde grec, à l'époque de Philon, Alexandre de Myndos rédigeait son Histoire des animaux et son Souvenir des merveilles, qu'Élien utilisera au siècle suivant. Là encore, Philon peut être vu comme un simple témoin de la culture alexandrine de son temps et des sujets qu'elle appréciait.

Philon et la politique romaine

Les deux types de personnalité que nous avons décrits jusqu'ici à travers l'image que Philon nous en donne sont le moine juif et le philosophe grec. Le troisième est l'empereur romain. Ceux-ci étaient, en effet, des composantes du monde dans lequel vivait Philon. C'étaient aussi les milieux dans lesquels le caractère cosmopolite de sa famille le faisait évoluer. Par conséquent,

65. [Traducteur : De Animalibus ne fait pas partie des ouvrages de la bibliothèque Loeb. Il n'est pas De l'agriculture. C'est l'un des ouvrages conservés en arménien ancien.

Machine Translated by Google

Nous n'abordons pas ici les idées politiques de Philon, pas plus que dans les paragraphes précédents nous n'avons abordé ses idées philosophiques. Nous le verrons plus tard. Pour l'instant, nous nous interrogerons sur le monde qu'il connaissait.
Philon nous apparaît ici sous un jour nouveau, comme un informateur de l'idéologie impériale.

Français Dans l'Ambassade à Gaïus, écrite sous Claude et peut-être adressée à cet empereur, nous avons vu que Philon rapporte le rôle politique qu'il a joué dans les derniers mois du règne de Caligula. [Caligula est le surnom de Caius Julius Caesar Augustus Germanicus, empereur 31-41 apr. J.-C.. Claudius est Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus, empereur 31-54 apr. J.-C..] Mais la première partie de l'Ambassade à Gaïus commence par un portrait de Caligula qui est un document politique de première importance et offre des détails qui ne figurent pas chez Suétone ou Dion Cassius. Ainsi, il nous apprend que le jeune Tibère, petit-fils de l'empereur du même nom et cousin de Caligula, a été poussé au suicide par Caligula et non assassiné.

Il nous donne de nombreux détails sur le rôle de Macro et de sa femme Ennée dans l'ascension de Caligula et sur la manière dont ce dernier les a poussés à se suicider. Philon se retrouva à Rome immédiatement après ces événements.
Il connaissait des hommes qui y avaient été directement impliqués, notamment Hérode Agrippa Ier. Son témoignage est donc très précieux.

Mais ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les détails historiques, mais l'idéologie impériale. Avec Caligula, la doctrine faisant de l'empereur un demi-dieu prend toute son ampleur. Nous avons vu à quel point cette doctrine était

source de conflits avec les Juifs comme plus tard avec les Chrétiens. On sait que Caligula était entouré de serviteurs égyptiens qui le couvraient de flatteries. La doctrine de la divinité royale était traditionnelle en Égypte. On peut se demander si elle n'a pas été suggérée à l'empereur par les flatteries de ses courtisans.66 Mais on trouve aussi, chez certains néo-pythagoriciens du Ier siècle comme Diotogène, Sthénidas ou Ecphantus, une image du roi dans laquelle il est considéré comme appartenant à une espèce différente du reste de l'humanité.67 Ces auteurs ont pu être influencés par l'idéal égyptien. Ils étaient connus dans les cercles romains. Caligula, devenu à moitié fou, a peut-être voulu donner un sens littéral à leurs spéculations.

C'est dans cette perspective que les idées présentées par Philon dans L'Ambassade auprès de Gaïus68 prennent toute leur importance. Elles nous permettent de suivre le développement

66. Piganiol, Histoire de Rome, 249.
67. Louis Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, 151ff.
68. Bréhier, Les idées, 19–20 (reference to the edition, Paris: J. Vrin, 1925, 1950).

Machine Translated by Google

Développement de l'idéologie impériale dans l'esprit de Caligula. Un premier passage, en effet, nous présente l'idée royale telle que la concevaient les néo-pythagoriciens. Il s'agit d'un discours de Macro :

> Tu ne devrais pas être comme ceux qui t'entourent ou comme qui que ce soit d'autre… te souvenir toujours et partout de [ta] souveraineté [γεμονία], que [tu es] comme un berger [ποιμήν] et un maître de troupeau… Que devrait faire celui qui a appris l'art le plus élevé et le plus grand ? Et l'art le meilleur et le plus grand est l'art de gouverner qui permet de cultiver la bonne terre profonde des plaines et des hautes terres, et de faire naviguer toutes les mers en toute sécurité par des navires marchands chargés de marchandises pour effectuer l'échange de marchandises que les pays en quête de communion se rendent les uns aux autres… En conséquence, après vous être élevé, sous l'escorte de la Nature, au poste le plus élevé à la poupe, et avoir placé la barre dans votre main, dirigez-vous vers la sécurité [σωτηρίως], le navire commun de l'humanité ne se réjouissant et ne se réjouissant de rien autant que de bénéficier [ε εργετε v] à vos sujets (Ad Gaium, VII, 43–44, 47–50).69

Dans ce texte, on retrouve des traits devenus courants après les Lois de Platon, par exemple la comparaison du roi à un pilote. Mais d'autres évoquent plus directement les théoriciens néo-pythagoriciens : le roi ne doit ressembler à personne ; il est à l'humanité entière ce que Dieu est à l'univers ; le pouvoir est l'art suprême. Bréhier pourrait écrire que le discours de Macro serait tiré de Diotogène.70 Goodenough appuie pleinement la conclusion de Bréhier, si ce n'est qu'il considère cette idéologie royale comme déjà répandue dans le monde hellénique.71 Les termes σωτηρίως et ε εργετε v

Il convient de noter particulièrement dans le discours de Macro. Le roi est le σωτήρ, celui qui sauve l'univers de la ruine.72 Macro lui attribue la prospérité de l'agriculture et du commerce. Il est aussi l'Évergète, la source des biens. Philon a déjà relié les deux termes (Ad Gaium, IV, 22). Il faut ajouter que Philon s'inspire de cette idéologie néo-pythagoricienne dans son image de l'idéal proposé par Moïse.

73

C'est cette idéologie que l'on retrouve, bien que déformée, dans la notion de royauté construite par Caligula. Pour nous, l'intérêt réside dans le fait qu'à travers

69. Philon X, 23, 25.

70. Bréhier, Les idées, 22.

71. Goodenough, The Politics of Philo, 46. Voir les informations bibliographiques sur cette page.

72. Ibid., 97.

73. Bréhier, Les idées, 21

Machine Translated by Google

Cette déformation permet de discerner de nombreux traits de l'idéologie de l'époque. C'est déjà le cas dans le discours que Philon adresse à Caligula en réponse à Macro. On y voit apparaître l'idée que le roi n'a été instruit par personne. Ce savoir est le privilège de la lignée royale.
Caligula affirme d'abord le posséder de la lignée royale à laquelle il appartient. Mais il va plus loin. Il y a :

> [Il y a] des potentialités royales [βασιλικα δυνάμεις] pour le gouvernement... Car de même que les forces séminales [ντο ς σπερματοκο ς] conservent des similitudes du corps dans la forme, le port et la porte, et de l'âme dans les projets et les actions, de même nous pouvons supposer qu'elles contiennent pour la faculté dirigeante une ressemblance dans les contours
> Et alors quelqu'un ose-t-il m'enseigner, moi qui, même dans ce ventre, cet atelier [γαστήριον] de la nature, étais modelé comme un empereur [α τοκρατώρ], l'ignorance ose instruire la connaissance ?
> Comment ceux qui n'étaient que de simples citoyens auraient-ils le droit de scruter les conseils d'une âme impériale [ήγεμονική] ? Pourtant, dans leur effronterie éhontée, ceux qui seraient difficilement admis au rang d'apprentis [μυσταί] osent agir en maîtres [εροφαντε ν] qui initient [τελε ν] les autres aux mystères du gouvernement.
> (À Gaïus, VIII, 53–56).74

Les rois forment donc une race à part, dont les caractéristiques propres sont transmises génétiquement et non par l'éducation. La saveur stoïcienne de l'extrait se remarque dans l'allusion à la λόγοι σπερματικοί. Il existe donc un germe de royauté, comme celui d'autres traits. On notera également l'expression ργαστήριον τ ς φύσεως. On la retrouve dans le traité De l'éternité du monde, cité par un auteur inconnu (De Aeternitate Mundi, XII, 66), ainsi que dans Moïse, II, 84, et l'Explication des lois, III, 33, 109. Cela souligne que les idées du discours sont certainement celles de Philon.

Seule cette race royale possède les secrets du gouvernement. Ceux-ci sont un mystère caché au commun des mortels. Le roi est le hiérophante et l'interprète. La royauté revêt ici un caractère sacré. Le roi apparaît non seulement comme appartenant à un royaume supérieur à celui du commun des mortels, mais à une sphère strictement divine. Goodenough observe que ce passage est « une exposition de la philosophie royale actuelle, telle que Philon pouvait l'employer dans son allégorie des patriarches et qu'il admettait en théorie pour les rois. Mais lorsque Gaïus fonde ses prétentions non sur sa position officielle, mais sur sa nature et sa configuration particulières, Philon la juge sacrilège. »

74. Philon X, 29.

75. Goodenough, La Politique de Philon, 106.

Machine Translated by Google

Après la mort de Macro, Gaius trouva un autre mentor en la personne de son beau-père, Silanus (Ad Gaium, IX, 62). Mais Gaius n'accepta plus les conseils. Parmi les raisons avancées par Philon, l'une nous intéresse. Caligula prétendait être « le plus sage et le plus tempérant des hommes, mais aussi le plus courageux et le plus juste » (Ad Gaium, 9 ; 64).76 Nous reconnaissons ici les quatre vertus aristotéliciennes. L'idéologie royale avait pour thème que le roi devait être le plus vertueux des hommes. C'est un thème que Philon reprend fréquemment. Le roi est d'abord celui qui commande à ses passions. C'est parce qu'il est le modèle des vertus qu'il mérite de servir de règle aux autres.77 Mais on voit le renversement opéré par Caligula. Les pythagoriciens disaient : « Le sage est roi. » Caligula déclare : « Le roi est sage. » Le roi possède toutes les vertus parce qu'il est son roi. Ainsi, la notion de royauté que Caligula se fait est un miroir déformant, où l'on retrouve l'idée hellénique transposée en caricature. Le thème est le même, mais l'application est totalement différente.

Cette déformation atteint son paroxysme dans le passage extraordinaire où Gaïus s'affirme égal aux dieux. Là encore, en réalité, il ne fait que reprendre une théorie courante : l'affirmation de Diotogène selon laquelle le roi est un imitateur78 de Zeus. Nous verrons que, dans la réponse de Philon à la position de Caligula, il ne remet pas en cause le principe, mais seulement l'application. Là encore, la doctrine de Caligula témoigne de l'idéologie royale actuelle, mais sert à justifier les prétentions les plus extravagantes. Ainsi, comme Bréhier l'a amplement démontré, on peut chercher dans les théories de Caligula l'expression déformée des récits philosophiques contemporains de l'idéologie royale dont Philon nous offre le témoignage.

Il faut citer un passage étonnant : « Ceux qui ont la garde des troupeaux d'autres animaux, troupeaux de bœufs, troupeaux de chèvres, bergers, ne sont pas eux-mêmes des bœufs, ni des chèvres ou des agneaux, mais des hommes à qui est donnée une destinée et une constitution supérieures, et de la même manière, moi qui suis en charge du meilleur des troupeaux, l'humanité, je dois être considéré comme différent d'eux, et non comme de nature humaine, mais comme ayant une destinée plus grande et plus divine » (Ad Gaium, XI, 76).79 Et encore, « il ne considérait plus comme digne de lui de demeurer dans les limites de la nature humaine, mais les dépassait dans son empressement à être considéré comme un dieu » (Ad Gaium, XI, 75). Or, Bréhier a clairement démontré que « Philon lui-même admet le raisonneme

76. Philon X, 33.
77. Goodenough, La Politique de Philon, 91.
78. Bréhier, Les idées, 19.
79. Philon X, 39.

Machine Translated by Google

signes à Caligula, lorsque ce mauvais empereur s'assimile aux dieux. De plus, ces mots sont une présentation presque exacte d'un passage de Platon (Lois, IV, 713 d).80 Philon ne conteste donc pas qu'il y ait quelque chose de divin dans la royauté. Il l'accorde à la royauté comme à ses contemporains.81 Philon transposera cela à Moïse.82 Mais il critique l'application qu'en fait Caligula.

Cette application devient finalement folie chez Caligula : « Il avait fermement scellé dans son esprit et transporté avec lui, pauvre fou, une fiction mythique comme si c'était une vérité indiscutable... et s'est enhardi à publier à la multitude sa plus impie prétention à la divinité [κθέωσις] » (Ad Gaium, XI, 77).83 Philon nous décrit ensuite Caligula se présentant en public vêtu des atours des dieux, ce que nous savons par ailleurs de Suétone. « Il [trad. Caligula] commença d'abord à se comparer aux soi-disant demi-dieux, Dionysos, Héraclès et les Dioscures, traitant Trophonios, Amphiaraos, Amphilochus et leurs semblables, leurs oracles et leurs célébrations, de risées comparées à sa propre puissance. Puis, comme au théâtre, il revêtit différents costumes à différentes époques, tantôt la peau de lion et la massue, toutes deux recouvertes d'or, pour se parer en Héraclès, tantôt des bonnets sur la tête lorsqu'il se maquillait en Dioscures, ou encore en Dionysos avec du lierre, du thyrse et une peau de faon » (Ad Gaium XI, 78-79).84 Suétone le confirme. « Son entourage lui ayant fait remarquer qu'il avait été élevé au-dessus des princes et des rois, il prit dès lors la majesté des dieux (IV, 22) . . . On le voyait souvent avec une barbe d'or, tenant à la main les symboles des dieux : l'éclair, le trident ou le caducée du médecin » (IV, 52).85

Il faut noter que sur ce point Suétone rapporte qu'un jour, entendant plusieurs rois se disputer entre eux, Caligula leur cite un vers d'Homère : « Qu'il y ait un seul commandant, un seul maître [ε ς βασιλεύς] seulement » (Iliade, II, 236)86 L'un des rois répondit que Caligula

80. Bréhier, Les idées, 21–22.

81. Goodenough, The Politics of Philo, 107 : « Caligula n'a fait qu'appliquer la théorie hellénistique. »

82. See Lacombade, Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène, 92.

83. Philon X, 39.

84. Ibid., 39, 41.

85. Pour le caducée, voir Legum Allegoria, 13, 94,

86. Homère, L'Iliade, traduit par Robert Fagles, 106. [Traduction : Daniélou cite ligne 204, qui semble erronée. Ulysse rassemble l'armée, lignes 234–238 :

Machine Translated by Google

était même au-dessus de la royauté. Il est étrange de noter que Philon cite ce vers d'Homère (De Confusione Linguarum, 170) et que De Mundo, 6.87 le fait également . Il constitue l'un des éléments de l'idéologie royale. De Mundo y voit une expression de la monarchie divine. Mais l'unité de l'humanité sous un seul empereur apparaît comme le reflet créé de cette monarchie. Plus tard, Eusèbe reprendra le concept pour l'appliquer à l'empire chrétien. Mais il prend forme à l'époque de Philon. On peut ajouter que Dion Cassius nous apprend que le roi qui a dit à Caligula que sa royauté était essentiellement différente de celle des rois était Hérode Agrippa Ier. Tout cela montre comment les spéculations sur l'idéologie royale ont une place dans les cercles auxquels Philon appartenait.

Il n'en demeure pas moins que Philon rejette la prétention de Caligula à s'affirmer comme un demi-dieu, et plus qu'un demi-dieu. Mais même là, Philon reste dans l'idéologie royale.88 En effet, ce qu'il rétorque à Caligula, c'est qu'au lieu de se parer des atours extérieurs des dieux, il devrait imiter leurs vertus. Ainsi, Héraclès purifia le monde des monstres qui le nuisaient. Dionysos donna au monde le vin qui réconforte l'âme et le corps. Les Dioscures « firent disparaître l'inégalité, source d'injustice, dans l'égalité, qui est la source de la justice » (Ad Gaium, XI, 81-85).89 De même, lorsque Caligula se fit l'égal des grands dieux eux-mêmes, là aussi, il aurait dû imiter leurs vertus (Ad Gaium) .

XIII, 93—XV, 113). L'éloge que Philon fait aux divinités païennes dans ces passages a été noté. Il est clair qu'il s'agit là d'une idéologie qu'il développe, empruntée au paganisme contemporain, et qu'il ne la reprend pas à son compte. Il témoigne de l'idéologie royale contemporaine.

Tout cela nous permet de conclure que Philon est une source précieuse pour nous sur la L'idéologie royale telle qu'elle était établie à son époque. Les néo-pythagoriciens d'Alexandrie avaient établi cette idéologie au Ier siècle avant notre ère pour exalter les dynasties lagides et séleucides. Mais une nouvelle question se pose avec l'Empire romain. La notion de monarchie universelle se répand. L'idéologie néo-pythagoricienne commence à être transférée à l'empereur de Rome.

« Comment tous les Achéens peuvent-ils être des maîtres ici à Troie ?
Trop de rois peuvent ruiner une armée : la loi de la foule !
Qu'il n'y ait qu'un seul commandant, qu'un seul maître,
doté par le fils de Cronos à l'esprit tordu
avec le sceptre royal et les droits royaux de la coutume.

87. Peterson, Traités théologiques, 52–57.

88. On the use of divine titles given to emperor see Louis Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, 145–48

89. Philon X, 41, 43. Sur σοτης, voir Goodenough, The Politics of Philo, 87.

Machine Translated by Google

est complété par un concept de monarchie que De Mundo interprète théologiquement comme l'unité de Dieu et qui est transféré à la sphère politique. Caligula témoigne du développement de l'idéologie, tout comme Philon. Les deux font écho aux spéculations contemporaines qui se développaient dans l'Empire romain.

Philon a-t-il lui-même adopté cette idéologie ? Il est certain que les images qu'il nous donne du roi idéal chez Moïse ou du procurateur idéal chez Joseph s'en inspirent.90 Mais là, elle appartient à la sagesse et à la philosophie païennes. Philon connaissait la sagesse païenne, la philosophie grecque et l'impérialisme romain. Son œuvre porte des traces évidentes de leur influence. Mais il ne les a pas adoptées sans changement. Dans l'œuvre apologétique qui a servi de matière à ce chapitre et qui s'adresse aux païens, l'objectif de Philon est de leur montrer que l'idée qu'ils ont exprimée se retrouve réellement chez les Juifs. Ainsi, le véritable sage du stoïcisme est le moine essénien. La véritable philosophie selon le néo-aristotélisme est celle de la Bible. Le véritable homme d'État selon le néo-pythagorisme est Moïse. Philon est resté profondément juif. Comme Wolfson l'a justement vu, Philon remodèle la philosophie grecque selon les exigences de la foi juive. Mais avant d'aborder sa pensée personnelle, comme nous le ferons maintenant, il est important de la situer par rapport au monde dont il a reçu l'héritage.

Avant de quitter les différentes figures de l'environnement dans lequel vivait Philon, on pourrait se demander si les œuvres que nous avons étudiées et qui les décrivent explicitement sont les seules à les traiter. Tel n'est absolument pas le cas. En réalité, on les rencontre souvent en étudiant l'œuvre personnelle de Philon. Certes, cette démarche constitue une interprétation symbolique de la Bible. Mais ce symbolisme vise à détacher les personnages qu'il décrit de leur contexte historique afin de les rendre plus explicites.

Ces types universels. Ainsi, l'œuvre de Philon regorge continuellement d'allusions aux coutumes de son temps. C'est l'un de ses traits les plus pittoresques, qui a dû enthousiasmer ses auditeurs et lecteurs. Derrière les héros bibliques, ils reconnaissaient des personnages qui leur étaient familiers : Joseph l'homme politique, Abraham le philosophe, Jacob l'ascète. Dans cette œuvre qui, aux yeux du lecteur, semble pleine d'allégories abstraites, Philon nous a véritablement fait vivre une expérience extraordinaire, qui a dû lui conférer une actualité étonnante pour ses contemporains. Il ne faut pas l'oublier en étudiant ses développements.

90. Voir Heinemann, Philon's Greek and Jewish Education, 201.

Machine Translated by Google

3

La Bible à Alexandrie

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié l'image de son époque que Philon nous transmet à travers ses œuvres apologétiques. Mais, si l'activité de Philon paraît variée, l'interprétation de la Bible, et presque exclusivement du Pentateuque, demeure l'essentiel de son œuvre. Philon est un Juif croyant pour qui toute la vérité est contenue dans la Parole de Dieu. C'est dans la Bible qu'il cherche la vraie sagesse, la vraie philosophie et la vraie politique. Ainsi, Philon nous apparaît comme un témoin essentiel de l'exégèse biblique à l'époque du Nouveau Testament. Dans ce chapitre, nous étudierons ses écrits bibliques, sa méthode d'interprétation et sa place dans l'histoire de l'exégèse alexandrine. Il nous restera ensuite à exposer la théologie et la mystique qu'il extrait du texte sacré.

L'œuvre exégétique de Philon

En ce qui concerne la Bible, l'œuvre de Philon se compose de trois grands commentaires sur le Pentateuque : l'un plus littéral, l'Exposé de la Loi ; le deuxième plus allégorique, l'Interprétation allégorique ; le troisième, rassemblant différents écrits exégétiques, les Quaestiones. Ces trois commentaires correspondent-ils à trois étapes de sa vie ? Les tentatives de classement chronologique ont abouti à des résultats contradictoires. Massebieau place l'Exposé en premier, suivi de l'Interprétation allégorique.1 Cohn, en définiti

1. Massebieau and Bréhier, "Essai sur la chronologie," 25–64, 164–85, 167–289.

Machine Translated by Google

conclut l'inverse.2 Par ailleurs, la différence entre les traités ne semble pas provenir d'une évolution de la pensée de Philon dont nous n'avons aucune preuve, mais, comme nous l'avons vu, plutôt du fait que l'Interprétation allégorique fait écho à sa prédication à la synagogue, tandis que l'Exposition trouve son origine dans une apologétique destinée aux païens. Par conséquent, l'ordre dans lequel ils ont été composés importe peu et ne peut être déterminé pour l'instant.

L'Exposition de la Loi

L'Exposé de la Loi3 comprend tout d'abord un traité sur la Création, qui constitue une introduction cosmologique. C'est une œuvre importante pour la théologie de Philon. Elle montre la création du monde intelligible préexistant dans le récit de la Genèse (De Opificio, 17-22), dont l'unité est le Logos. Les sept jours ne marquent pas une succession, mais un ordre. Le monde entier apparaît complet au même moment. De même, l'homme à l'image de Dieu est l'idée de l'homme créé dans le monde intelligible (De Opificio, 69). En revanche, le second récit de la création humaine correspond à la création d'un homme particulier, fait de terre et d'esprit. Dans cette œuvre, Philon tisse ensemble les cosmologies du Timée et de la Genèse.

Après cette introduction cosmologique, Philon présente les figures des grands patriarches qui exprimèrent en eux la perfection de la Loi. Il ne reste que deux de ces traités : De Abrahamo et De Josepho. Au début du premier, Philon explique : « Ce sont des hommes qui vécurent une vie bonne et irréprochable, dont les vertus sont inscrites à jamais dans les Saintes Écritures… pour l'instruction du lecteur. »

(De Abrahamo, 4).4 D'une certaine manière, ces hommes sont la Loi divine (μψυχος).5 « Premièrement, il [tr. Moïse] a voulu montrer que les ordonnances édictées ne sont pas incompatibles avec la nature ; et deuxièmement, que ceux qui souhaitent vivre en accord avec les lois telles qu'elles sont n'ont pas de tâche difficile... de sorte que l'on peut dire à juste titre que les lois édictées ne sont rien d'autre que des mémoriaux

2. Cohn, « Introduction et chronologie », 387–435.

3. [Traducteur : L'Exposé de la Loi n'est pas un traité mais une série de traités. L'Œuvre du monde, Sur Abraham, Sur Isaac, Sur Jacob, Sur Joseph, Sur les prix et les châtiments, Sur les lois spéciales, Sur le Décalogue et Sur les vertus. Les ouvrages Sur Isaac et Sur Jacob sont perdus. Comme leurs noms l'indiquent, ils sont plus littéraux que les Allégories des lois. Ils ne comprennent pas la Vie de Moïse.

4.Philon VI, 7.

5. Voir Richardson, « Le patriarche philonique », 515–26.

Machine Translated by Google

de la vie des anciens » (De Abrahamo, 5).6 D'une part, ils montrent que les commandements ne sont pas en désaccord avec la nature et qu'ils ne sont pas si difficiles. Les lois écrites ne seraient que des commentaires sur leur vie. » On retrouve ici le thème grec de la loi non écrite, auquel font appel Sophocle et Cicéron et que Philon réduit à la Loi juive. La vie d'Abraham est présentée comme le symbole de la conversion. Les Chaldéens prennent le monde pour Dieu (De Abrahamo, 69). En revanche, Abraham est celui à qui la transcendance de Dieu est apparue (De Abrahamo, 77). L'apparition de Mambré est commentée de manière remarquable. La personne au milieu est Celui qui Est ; les deux autres sont ses pouvoirs, le pouvoir créateur (θεός) et le pouvoir royal (κύριος). L'âme complètement pure atteint l'unité ; d'autres sont retenus dans l'ombre (120 et suiv.).7 Il a dû y avoir ensuite un traité sur Isaac et un autre sur Jacob, l'homme parfait et l'homme en voie de perfectionnement. Ces traités sont perdus. Nous n'en avons que le résumé à la fin de l'Exposé de la Loi.
Il est possible que les chrétiens aient détruit le traité sur Isaac.

De Josepho est une œuvre assez particulière. Pour Philon, Joseph est toujours le type même du « politicien ». Dans certains traités comme De Somniis, il est présenté de manière plutôt péjorative. La politique est le domaine de l'opinion et des discours persuasifs dont le but n'est pas la recherche de la vérité, mais du pouvoir. La perspective est différente dans De Josepho. La différence tient peut-être au fait que Philon s'adresse ici aux païens. Dans Joseph, il décrit l'homme politique, mais l'homme politique idéal. Notre auteur présente le type de gouverneur romain rêvé par les Juifs. Il constitue la quatrième race. Sa formation de berger était la meilleure préparation pour devenir le gardien des peuples (De Josepho, 2). On retrouve cela chez Moïse. Joseph illustre également d'autres caractéristiques du politicien parfait : il est un bon administrateur et il possède de l'autorité (De Josepho, 54). On retrouve ici les thèmes de l'idéologie royale hellénistique dont nous avons parlé

On peut associer ces traités à une œuvre qui ne fait pas partie de l'Exposition de la Loi mais qui appartient au même genre d'exégèse, Moïse. Il s'agit d'une biographie de Moïse tirée du Pentateuque, avec quelques emprunts à la tradition juive. Philon s'inspire de l'idéal hellénistique. Moïse est présenté comme le type idéal du roi selon la conception pythagoricienne. C'est un enfant d'une grande beauté (De Vita Mosis, I, 9). Il reçoit une éducation complète conforme à l'idéal hellénistique : arithmétique,

6.Philon VI,7.

7. [Traducteur : J'ai supprimé les guillemets de Daniélou autour de cette dernière phrase, ce que je ne se trouve pas dans Philon VI, 63, 65. L'essentiel est donné dans De Abrahamo, 122.]

Machine Translated by Google

la musique et la géométrie. On retrouve ce point de vue dans le discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres (7, 22). Le deuxième livre présente successivement Moïse comme législateur, en tant qu'il donne le Décalogue, comme prêtre, et enfin comme prophète. L'objectif de Philon est de montrer Moïse comme l'incarnation de l'idéal du monde hellénistique, de le présenter de manière à le faire accepter par les païens auxquels il s'adresse. Des éléments allégoriques interviennent dans une certaine mesure dans l'explication du tabernacle et des vêtements du grand prêtre. Mais cela est traditionnel à Alexandrie et se retrouve déjà dans le livre grec de la Sagesse.

Après cette série de figures exemplaires, l'Exposition de la Loi aborde l'étude de la législation juive. « Ayant relaté dans les traités précédents la vie de ceux que Moïse jugeait être des hommes de sagesse, qui nous sont présentés dans les Livres sacrés comme les fondateurs de notre nation et en eux-mêmes des lois non écrites, je passerai maintenant en temps voulu à la description complète des lois écrites » (De Decalogo, 1)8 Les principaux traités sont De Decalogo et la série intitulée De Specialibus Legibus qui traite successivement de la circoncision, de la monarchie (divine), du temple, des prêtres, du sacrifice et des serments. Philon aborde ensuite le symbolisme des jours de fête.
C'est l'un des chapitres les plus intéressants du traité. Nous l'analyserons en détail car il constitue un document précieux tant sur le judaïsme contemporain que sur la méthode de Philon.

Tout d'abord, chaque jour est un jour de fête pour le sage. C'est un idéal hellénistique que l'on retrouve dans le christianisme. Ensuite, Philon étudie le sabbat à propos duquel il développe les dignités du nombre sept.

> Certains lui ont donné le nom de vierge, ayant sous les yeux sa chasteté surpassante. Ils l'appellent aussi l'orpheline, engendrée par le seul Père de l'univers, forme idéale du sexe masculin sans aucune trace du sexe féminin… Certains lui donnent le nom de saison [καιρός], jugeant sa nature conceptuelle d'après sa manifestation dans le domaine des sens. Car sept est un facteur commun.
>
> à tous les phénomènes qui dominent le monde sensible et servent à parachever, dans l'ordre voulu, les transitions de l'année et les saisons. Tels sont les sept planètes, la Grande Ourse, les Pléiades et les cycles lunaires… Car le nombre sept révèle comme achevé ce que le nombre six a produit, et c'est pourquoi on peut à juste titre l'appeler l'anniversaire du monde… (De Specialibus Legibus II, 56, 57, 59).9

8. Philon VII, 7.
9. Ibid., 343, 345.

Machine Translated by Google

Ce passage est caractéristique de Philon. Le thème juif du septième jour est interprété en fonction du symbolisme pythagoricien du sept.10 Nous retrouverons l'explication des attributs mystérieux du nombre sept.

Après le sabbat, la troisième fête est la célébration mensuelle qui suit la nouvelle lune. Vient ensuite « la fête de la Croix, que les Hébreux appellent Pâques dans leur langue maternelle » (De Specialibus Legibus II, 145) .
en référence évidente à la traversée de la mer Rouge, tandis que Théodotion le traduira par πέρβασις, évoquant le premier-né juif épargné par l'Ange exterminateur. De plus, Philon définit clairement la fête comme « un souvenir et une offrande de remerciement pour cette grande migration hors d'Égypte ». Il distingue Pâques de la célébration des pains sans levain, bien qu'elles soient célébrées ensemble. Il note que cette autre fête a deux significations, l'une propre au peuple juif, le souvenir de la sortie d'Égypte, et l'autre concernant toute l'humanité, qui se rapporte à l'harmonie du cosmos. Dans le second sens, le symbolisme des pains sans levain vient de la coïncidence de la fête avec l'équinoxe de printemps, marquant ainsi l'anniversaire de la création.

> À l'équinoxe de printemps, nous avons une sorte de portrait de cette première époque où ce monde a été créé… Ainsi, chaque année, Dieu nous rappelle la création du monde en plaçant devant nos yeux le printemps, lorsque tout éclot et fleurit… La fête commence au milieu du mois, le quinzième jour, lorsque la lune est pleine, un jour délibérément choisi car il n'y a alors pas d'obscurité, mais tout est continuellement illuminé par le soleil qui brille du matin au soir et la lune du soir au matin, et tandis que les étoiles se succèdent, aucune ombre ne vient obscurcir leur éclat. De nouveau, la fête se déroule pendant sept jours… Le premier est le début de la fête et la fin du passé précédent, le septième est la fin de la fête et le début du futur à venir (De Specialibus Legibus, II, 151, 155, 156, 157).12

10. Voir Armand Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne, 158–222. Déjà un siècle avant Philon, Aristobule, juif alexandrin, l'avait précédé dans cette allégorie du sept (Eusèbe, Preparatio Evangelica, XIII, 12).

11. Philon VII, 395.

12. Philon V, 399, 401, 403.

Machine Translated by Google

Enfin, Philon rattache une troisième fête au groupe pascal, celle qu'il appelle « les premiers grains, les saintes gerbes ». Elle a lieu le lendemain du premier, donc le deuxième des sept jours du jeûne pascal.13

Le texte évoque ensuite la Pentecôte, qui est la semaine des semaines et la fête des prémices de la moisson. Dans ce contexte, il précise longuement le concept de prémices (De Specialibus Legibus, II, 180). Vient ensuite la Hiéroménie ou fête des Trompettes, qui est la fête du Nouvel An, début septembre. Elle est suivie de la fête du Jeûne. C'est le nom que Philon donne au Jour des Expiations (Kippour).14 Pour lui, c'est la fête la plus sainte. Elle expie les péchés de l'année qui s'achève et obtient la grâce pour l'année à venir (De Specialibus Legibus, II, 190). Elle a lieu dix jours après le début de l'année (De Specialibus Legibus, II, 200). Enfin, la fête des Tabernacles, Scenopegia, correspond à l'équinoxe d'automne. Philon l'interprète soit comme une fête saisonnière, la célébration de la fin des vendanges, soit comme la commémoration de la traversée du désert par les ancêtres du peuple juif. Tout ce symbolisme se retrouve chez les Pères.15 On y trouve notamment une absence de références à la fête de la Dédicace et à Pourim, fêtes d'origine récente et particulièrement palestiniennes et nationales.

La fin de l'Exposé de la Loi contient d'abord le Traité des Vertus. Il débute par la dernière partie du De Specialibus Legibus consacrée à la Justice. Viennent ensuite les traités de la Force, de la Bonté (φιλανθρωπία), de la Pénitence et de la Noblesse. Ils sont utiles à l'étude des relations entre morale biblique et hellénistique. On y trouve la première esquisse des traités sur les vertus que la théologie chrétienne poursuivra. Enfin, après avoir montré les aspects positifs de la Loi, Philon consacre un traité aux peines et aux récompenses. Il n'y a pas d'eschatologie. Philon décrit les vertus des patriarches. Il les oppose aux châtiments des pécheurs, envisagés également à un niveau purement temporel.

13. Voir Pedersen, Israël, II : 303 et 410.

14. [Traducteur : La note de Daniélou semble renvoyer aux Actes des Apôtres.
Le traitement de Rosh Hashanah, y compris les trompettes, et de Yom Kippour par Philon dans De Specialibus Legibus se trouve aux pages 188 et 193 ; Philon VII, 188, 193.]

15. See Daniélou, "La Fête des Tabernacles," 262–79.

Machine Translated by Google

L'allégorie des lois

Dans l'Exposé de la Loi, l'exégèse reste proche du sens littéral. En revanche, dans l'Interprétation allégorique, nous rencontrons une œuvre de nature beaucoup plus symbolique. Mais en même temps, Philon y exprime beaucoup plus ses idées. C'est l'œuvre principale, tant pour sa théologie que pour sa spiritualité. C'est pourquoi nous y insisterons moins ici, car nous l'utiliserons davantage dans notre présentation systématique. Le premier traité s'intitule Commentaire allégorique des Saintes Lois selon l'Hexaméron. Il s'agit d'un commentaire des chapitres 2 et 3 de la Genèse. En réalité, il s'agit d'un traité d'anthropologie principalement inspiré d'Aristote et des stoïciens, dont Philon redécouvre la doctrine dans les Écritures grâce à la méthode allégorique. La structure de l'ouvrage est très déroutante. Il commence sans introduction, à tel point qu'on a cru que le commencement avait été perdu. Mais le P. Delcuve, dans une thèse inédite, a montré que le livre a une organisation très subtile et en particulier qu'il n'a ni commencement ni fin... Le thème essentiel, d'une part, est la distinction de l'homme intelligible ou l'idée de l'homme et de l'homme tel qu'il est fait, et de plus, la doctrine de la connaissance, les rapports de l'intelligence (Adam) et de la sensation (Ève) et ceux de la volonté, de l' γεμονικόν, et des passions (les animaux). Nous retrouvons tout cela chez Origène et Ambroise.

Ce traité, à dominante philosophique, est trompeur. Les œuvres successives sont les chefs-d'œuvre de Philon. Le premier est De Cherubim. Les deux chérubins du récit du Paradis représentent les deux puissances divines : la puissance créatrice et la puissance providentielle. L'épée ardente est le Logos, un feu qui obtient le bien et détruit le mal (De Cherubim, 28). Mais surtout, c'est dans ce traité que Philon développe sa théorie de la dépendance radicale de toutes choses par rapport à Dieu. « En possession, toutes choses appartiennent à Dieu, et ce n'est qu'en prêt qu'elles appartiennent aux êtres créés… Et si nous reconnaissons que nous n'en avons que l'usage, nous les traiterons avec soin comme des possessions divines, nous souvenant dès le départ que c'est la coutume du maître, quand il le veut, de reprendre ce qui lui appartient » (De Cherubim, 109, 118).16 Le De Sacrificiis Abelis et Caini nous montre la φιλαυτία en Caïn, qui est le péché opposé à l'ε χαριστία. Les trois péchés contre l'action de la grâce sont l'oubli, l'orgueil et l'attitude selon laquelle, bien que la grâce vienne de Dieu, nous la méritons. Cela pourrait bien être une controverse contre certains Juifs. La raison en est remarquable : « Non pas à cause de ta justice… mais… afin qu'il [Dieu] établisse l'alliance qu'il a jurée à nos pères » (Deutéronome,

16. Philon II, 73, 79.

Machine Translated by Google

9:5). Or l'alliance de Dieu est une allégorie de ses dons de grâce » (De Sacrificiis Abelis et Caini, 57).

Le prochain traité Que le pire attaque le meilleur prend l'occasion de l'histoire de Caïn et Abel. L'idée fondamentale est que l'homme ne peut connaître le Dieu invisible. Aucune âme n'est capable de connaître son créateur. Mais, pensant que cette connaissance était utile, Dieu insuffla quelque chose de divin à l'âme. C'est ce qui explique l'aptitude de l'homme à tout connaître. Il ne s'arrête pas au monde. Il y voit une limite à sa course inlassable. L'esprit ne la dépasserait pas « si elle n'était une partie inséparable de cette âme divine et bienheureuse ? » (Quod Deterius, 90).18 Le De Posteritate Caini contient l'un des deux principaux passages de Philon sur la théologie négative, textes dont Grégoire de Nysse s'inspirerait directement :

> Lorsque l'âme éprise de Dieu scrute la question de l'essence de l'Être existant, elle se lance dans une quête de ce qui est au-delà de la matière et de la vue. Et de cette quête découle un immense bienfait : celui de comprendre que le Dieu de l'Être réel n'est saisissable par personne, et de voir précisément qu'il est invisible [δε ν τι στ ν ορατός] (De Posteritate Caini, 15-16).19

Le De Gigantibus fait référence à Genèse 6:2. Il s'agit d'un traité sur les anges. « Ils sont consacrés et dévoués au service du Père et Créateur.

« Ils ont coutume de les employer comme ministres et assistants, pour prendre soin des mortels » (De Gigantibus, 12).20 De Ebrietate nous amène à Noé, comme De Sobrietate, Quod Deus Immutabilis Sit, De Plantatione et De Agricultura. De Confusione Linguarum est avant tout un traité sur le Logos, appelé « le Premier-né de Dieu, le Verbe, qui occupe la place d'aîné parmi les anges, leur souverain en quelque sorte. Et il porte plusieurs noms, car il est appelé le Commencement, et le Nom de Dieu, et son Verbe, et l'Homme à son image, et celui qui voit, c'est-à-dire Israël » (De Confusione Linguarum, 146).21 De Migratione Abrahami est un texte essentiel du point de vue spirituel.22 Il doit être distingué de De Abrahamo,

17. Ibid., 137.

18. Ibid., 263.

19. Ibid., 337.

20. Ibid., 451.

21. PhilonIV, 89, 91.

22. Philon d'Alexandrie, La migration d'Abraham, Greek text and French translation by René Cadiou.

Machine Translated by Google

qui appartient à l'autre cycle. Le grand thème est « l'avancée » comme origine de la vie spirituelle.

> Dieu commence l'accomplissement de sa volonté de purifier l'âme de l'homme en lui donnant un point de départ pour le salut complet dans son élimination de trois localités, à savoir le corps, la perception sensorielle et la parole. « Terre » ou « pays » est un symbole du corps, « parenté » de la perception sensorielle, « maison paternelle » de la parole… Non, tu dois changer de demeure et te rendre dans la terre de ton père, la terre du Verbe, sainte et, en quelque sorte, père de ceux qui se soumettent à l'éducation : et cette terre est la Sagesse, demeure de choix des âmes vertueuses. Dans ce pays t'attend la nature qui est son propre élève, son propre maître… Cette nature s'appelle Isaac… Et la source d'où jaillissent les bonnes choses est la compagnie du Dieu généreux [φιλόδωρου] (De Migratione Abrahami, 2, 28-29).23

Le traité Qui est l'héritier des choses divines ? est tout aussi important pour comprendre la doctrine du Logos :

> À sa parole, son principal messager, le plus ancien et le plus honoré, le père de tous, a conféré la prérogative spéciale de se tenir à la frontière et de séparer la créature du créateur. Cette même parole implore l'immortel, suppliant pour la mortalité affligée, et agit comme ambassadeur du souverain auprès du sujet (Quis Heres, 205).

On retrouve également une riche doctrine spirituelle dans le συχία, la moisson (Quis Heres, 14). De Congressu Quaerendae Eruditionis et Gratiae concerne le mariage d'Abraham et d'Agar. Agar est la figure de la culture profane, de παιδεία, De Congressu est le texte principal sur la conception de Philon de la culture laïque. Les traités ultérieurs continuent de suivre la vie d'Abraham. Il s'agit de De Fuga et Inventione (histoire d'Ismaël) et De Mutatione Nominum. Deux traités viennent enfin : le De Somniis traite des rêves de Joseph. On y trouve tout d'abord une théorie très complète des rêves. On sait que c'était un sujet de prédilection de la science hellénistique. De plus, c'est une source précieuse pour le mysticisme de Philon. Il rapporte avoir reçu plusieurs inspirations.

> Ami, il semblerait qu'il y ait une chose grande et précieuse dont tu ne sais rien, et c'est ce que je vais te montrer sans réticence.

23. Philon IV, 133, 149. [Traducteur : Je n'ai pas trouvé l'expression grecque λόγος κατ προσφοράν que Daniélou indique se trouve dans la première partie du passage traduit ici, qui apparaît également plus tôt qu'il ne l'indique.]

24. Ibid., 389.

Machine Translated by Google

> Je t'ai donné bien d'autres leçons opportunes. Sache donc, cher ami, que Dieu seul est la paix véritable, libre de toute illusion, mais que toute la substance des choses créées pour périr est une guerre constante (De Somniis, II, 242-253).

Les questions

Le dernier groupe d'écrits de Philon est constitué d'un troisième commentaire sur le Pentateuque, différent des autres par la forme et l'esprit. Il s'agit des Quaestiones sur la Genèse et l'Exode. Il ne s'agit pas de commentaires continus ; on y trouve plutôt des interprétations de passages difficiles. Nous ne possédons aujourd'hui que les Quaestiones en arménien. Aucher les a traduits en latin en 1830.26 Ils n'ont pas été inclus dans l'édition Cohn-Wendland de Philon.27 Mais Ralph Marcus les a traduits en anglais en 1953, avec de précieuses notes. Il s'agit d'un texte important où Philon expose le côté le plus ésotérique de sa pensée. De plus, les Quaestiones sont très intéressants car, pour chaque passage, Philon expose les explications littérales et allégoriques antérieures. C'est donc également un ouvrage précieux pour l'histoire de l'exégèse allégorique avant Philon.

La Bible de Philon : la Septante

La traduction grecque de la Bible, appelée Septante ou version des soixante-dix, est le fondement de la culture religieuse juive hellénistique. Elle a établi ce qui allait devenir la langue de Philon, ainsi que celle du Nouveau Testament et des Pères grecs.28 La légende familière rapportée par la lettre d'Aristée décrit comment, au IIIe siècle avant J.-C., Ptolémée Philadelphe chargea 72 vieillards de traduire le Pentateuque. En réalité, nous savons seulement que cette traduction fut réalisée à Alexandrie vers cette époque. Les autres livres de l'Ancien Testament furent traduits au cours des deux siècles suivants par différents auteurs, comme en témoignent les différences de traduction des mêmes mots. Les versions sont également assez

25. Philon V, 557.
26. Philon d'Alexandrie, Paralipomena arménien.
27. Philon d'Alexandrie, œuvres existantes, édité par Cohn et Wendland.
28. Voir Dodd, La Bible et les Grecs.

Machine Translated by Google

Inégales en valeur littéraire. Des tentatives ont été faites pour déterminer l'ordre de traduction.29

Quoi qu'on pense de cette diversité, la Septante forme un tout que l'Église chrétienne a considéré comme la traduction officielle de la Bible. Mais en était-il ainsi pour les Juifs ? Nous savons qu'aux premier et deuxième siècles de notre ère, de nouvelles traductions apparurent, comme celle d'Aquilas en Palestine, celle de Théodotion en Asie Mineure et celle de Symmaque chez les judéo-chrétiens. Mais cela semble avoir été le cas bien plus tôt. En effet, chez Philon, les mêmes passages de l'Ancien Testament sont cités tantôt selon la Septante, tantôt selon une autre traduction. Peter Katz a récemment soutenu que cette autre traduction représentait une révision ultérieure par un chrétien de l'école d'Antioche.30 Mais une autre hypothèse est possible.

En effet, Paul Kahle soutient qu'il n'y a jamais eu de traductions officielles de la Bible parmi les Juifs.31 Le seul texte officiel était le texte hébreu. Reprenant une idée de Manson, il pense que, dans les réunions synagogales, le texte hébreu était toujours lu en premier, puis traduit. La situation aurait été la même que dans l'Église catholique avant le Concile Vatican II, où seul le latin officiel était lu en premier, puis l'une des nombreuses traductions existantes. Ceci expliquerait la présence dans les Hexaples d'Origène de la deuxième colonne, qui est la transposition du texte hébreu en lettres grecques. Cette pratique semble même avoir existé dans le christianisme primitif, si l'on en croit l'introduction de l'homélie pascale de Méliton de Sardes. C'est d'ailleurs ce qui s'est produit en Palestine avec l'araméen.

Les Targumin sont des traductions standard.

Cette théorie contient certainement une part de vérité. Nous avons d'ailleurs d'autres exemples de ces variations en dehors de Philon. Josèphe s'écarte souvent de la Septante. On a observé que sa traduction ressemble à celle utilisée par Lucien d'Antioche au IIIe siècle. Un papyrus ancien du IIe siècle contenant cette traduction a été retrouvé. Il est donc antérieur à Lucien. On le retrouve également chez Théophile d'Antioche au IIe siècle. De plus, on a observé que des citations chez Justin, né en Palestine au IIe siècle, offrent un texte différent de la Septante. Un manuscrit des Petits Prophètes vient d'être découvert dans le désert de Judée, qui fournit le texte utilisé par Justin.32 Si l'on considère alors

29. Voir Katz, « Septante Studies in Mid Century », 176–208.

30. Katz, La Bible de Philon.

31. Kahle, The Hebrew Manuscripts, 30 et suiv. ; également « Problems of the Septuagint », 328–38.

32. Barthélémy, “Redécouverte d'un chaînon manquant,” 18–30.

Machine Translated by Google

Dans le Nouveau Testament, nous observons que les Psaumes sont cités selon la Septante, mais que pour Isaïe, alors que Luc suit la Septante, Matthieu se réfère à un texte complètement différent.33 Ceci est particulièrement frappant pour Isaïe 42 (Matthieu 12:18). Or, nous ne possédons aucun autre exemple de ce texte utilisé par Matthieu.

Ces faits démontrent sans l'ombre d'un doute qu'il existait plusieurs versions grecques de la Bible avant l'ère chrétienne. On notera d'ailleurs la répartition géographique des traductions. Il existait une version antiochienne, une version asiatique, et une ou plusieurs versions palestiniennes. Il serait important d'identifier la version grecque de la Bible de Matthieu pour situer les origines de son Évangile. Par conséquent, la Septante apparaîtrait comme la version alexandrine. De plus, il est certain, comme l'ont montré les papyrus, que la Septante présente des caractéristiques ou des allusions dialectales incontestablement égyptiennes. Swete en a recensé plusieurs dans son introduction à l'édition de la Septante. Gerleman en a ajouté d'autres.

De plus, cette traduction, du moins en ce qui concerne le droit, a pu acquérir une autorité particulière.

Il n'en demeure pas moins que l'exégèse de Philon repose essentiellement sur la Septante. C'est donc ce qui nous intéresse ici. Or, la traduction de la Septante porte la trace de préoccupations propres au judaïsme de cette période et interprète le texte dans ce sens. À cet égard, la Septante marque une transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, une étape dans la théologie du judaïsme. On y retrouve à la fois les préoccupations du judaïsme et le contexte de la théologie de Philon.

En premier lieu, concernant Dieu, nous notons l'accent mis sur l'universalisme. Yahweh Sabaoth est traduit par Κύριος Παντοκρατορ comme dans Job, l'Ecclésiaste et le premier livre des Rois. Isaïe conserve Θε ς Σαβαωθ et les Psaumes donnent Κύριος δύναμεων. Cela correspond certainement au sens de l'expression hébraïque, mais traduit une évolution du « Dieu des Armées » d'Israël.
La Septante insiste sur l'idée de création : « Qui est un rocher si ce n'est notre Dieu ? » est traduit par « Qui sera un créateur ? » (II Samuel 22:32).36 De même, le terme éternité, qui n'est pas présent dans le vocabulaire sémitique, est in-

33. Voir Kilpatrick, Les origines de l'Évangile selon saint Matthieu, 56 ; également Stendahl, L'École de Saint Matthieu.

34. L'Ancien Testament en grec selon la Septante, édité par Swete.

35. Gerleman, Études sur la Septante, vol. 1 : Job.

36. [Traducteur : Daniélou suit l'usage qui consiste à désigner I et II Samuel et I et II Rois au lieu de I à IV Rois. Son II Samuel est II Rois dans l'autre usage, et son I Rois est III Rois dans l'autre usage.]

Machine Translated by Google

Introduit par la Septante pour distinguer Dieu des dieux des différentes nations : « Dieu est plus grand que l'homme », dit le texte hébreu. La Septante traduit : « Celui qui est au-dessus des mortels est éternel », α ώνιος (Job 33:12 ; voir aussi Job 34:17).

On observe également dans le judaïsme un souci d'éliminer les expressions anthropomorphiques ou les actions indignes de Dieu. C'est pourquoi la Septante, comme les livres du Jubilé, emploie trois procédés. Dans Exode 24:10, « Ils virent le Dieu d'Israël » est remplacé par « Ils virent le lieu (τόπος) où se tenait le Dieu d'Israël ». Or, il est remarquable que cette expression remplace très fréquemment « Dieu » chez les rabbins tannaïtes. Ici, une expression est remplacée par une autre qui préserve la transcendance divine. Un deuxième procédé consiste à remplacer les expressions imaginatives par des expressions abstraites. Les exemples sont innombrables. La « main de Dieu » devient la « puissance de Dieu » (Isaïe 55:24).

« Bouclier » devient « secours » (Psaume 7:11). « Rocher » devient « soutien » et « pierre » devient « secours » (Psaume 18:3). Enfin, une troisième procédure, récurrente tout au long des Jubilés, consiste à attribuer aux anges ce que les Hébreux attribuent à Dieu. Exode 4:24 déclare : « En chemin, Yahweh vint à sa rencontre et voulut faire mourir Moïse. » La Septante parle de « l'ange de l'Éternel ». Voir aussi Juges 6:14 et 16.

Nous trouvons une tentative similaire d'adoucir le texte biblique d'Isaïe 6:9. L'hébreu dit : « Allez, annoncez à ce peuple. Vous écoutez, et vous ne comprenez pas. Vous voyez et vous ne comprenez pas. » Ceci est dit d'une action positive de Dieu, qui endurcit le cœur des méchants par les manifestations mêmes de la vérité et voile une doctrine profonde.37 Or, la Septante efface complètement le rôle de Dieu, qui se limite à prédire l'aveuglement des Juifs : « Vous entendrez, mais vous ne comprendrez pas ; et vous verrez, mais vous ne percevrez pas. » Il convient de noter que le texte est cité sept fois dans le Nouveau Testament et que Matthieu et les Actes suivent le sens adouci de la Septante, tandis que Marc et Jean restent fidèles au ton rigoriste de l'hébreu (Matthieu 13:14 ; Actes 28:26 ; Marc 4:12 ; Jean 12:40).38 De même, la traduction de Job atténue le paradoxe du juste malheureux.39

Outre la transcendance divine, les deux doctrines les plus caractéristiques du judaïsme sont son eschatologie et son angélologie.

37. Feuillet, « Isaïe », col. 653.

38. See Skringar, L'aveuglement final dans Isaïe," 306ff.

39. Gerleman, Études sur la Septante, vol. 1 : Job, 50–59.

Machine Translated by Google

Dans le premier cas, on peut noter que la doctrine de la résurrection est soulignée par la Septante, par exemple dans Isaïe 26:19 et dans Daniel 12:2. Une phrase supplémentaire est ajoutée au livre de Job 42:17 : « Il est écrit qu'il ressuscitera avec ceux que le Seigneur ressuscite. » De même, la résurrection est suggérée dans Job 19:25.

En angélologie, un phénomène similaire se produit. Dans Deutéronome 32:8, l'hébreu dit : « Lorsque le Très-Haut assigne une part aux nations… il fixe les limites des peuples, selon le nombre des enfants d'Israël » (beni Israël). La Septante traduit : « selon le nombre des anges de Dieu », ce qui est une trace évidente de la haggadah concernant les anges des nations que nous avons dans les Apocalypses. Nous retrouvons les anges à la fin de ce même cantique de Moïse, dans un verset sans équivalent hébreu : « Réjouissez-vous, nations, avec son peuple, et que tous les fils de Dieu se fortifient en lui »40 (Deutéronome 32:43), où l'on retrouve le parallèle entre les fils de Dieu ou les anges et la nation. En 33:2, l'hébreu dit : « De sa main droite jaillissaient des éclairs. » La Septante traduit cela ainsi : « À sa droite étaient les anges avec lui. »

Dans la Septante, outre le Deutéronome, la doctrine des anges apparaît dans les Psaumes. Le premier passage nous donne la doctrine des anges des forces de la nature. Il s'agit du Psaume 104:4.41. L'hébreu déclare : « Des vents, il fait ses messagers. » La Septante interprète : « Qui fait de ses anges des esprits. » Dans d'autres passages, nous trouvons une rectification du texte dans une direction monothéiste. C'est le cas lorsqu'il est fait mention des Élohim. « Tous les dieux se prosternent devant lui » (Psaume 97:7)42 est rendu par « Adorez-le tous, anges. » « En présence des dieux, je veux chanter des psaumes » (Psaume 138:1)43 est traduit par « Je te chanterai mes psaumes devant les anges. » Le Psaume 8:5 est plus important. « Tu le fais un peu inférieur à Dieu » est traduit par « Tu le fais un peu inférieur aux anges ». Le thème de la transcendance apparaît ici. Or, l'épître aux Hébreux s'appuie sur le texte de la Septante dans ces trois passages pour souligner la supériorité du Christ sur les anges, malgré son abaissement temporaire au-dessous d'eux (Hébreux 1:5-8, 13). Ici, Paul

40. [Traducteur : Daniélou a « anges » au lieu de « fils de Dieu ».]

41. [Traducteur : Dans la numérotation de la Septante, qui est suivie par la Vulgate, il s'agit du Psaume 103.]

42. [Traducteur : Dans la Septante, Psaume 96.]

43. [Traducteur : Dans la Septante, Psaume 137.]

Machine Translated by Google

Cette doctrine ne développe pas l'hébreu, mais la Septante.44 La manne est considérée comme la nourriture des anges par le Psaume 78:25 de la Septante,45 alors que l'hébreu ne mentionne que le Fort. Or, dans le livre grec de la Sagesse 16:20, on lit : « Tu nourris ton peuple de la nourriture des anges. » Les Beni Elohim de Genèse 6:2 sont considérés comme des anges et le verset fait référence à leur chute (voir Job 1:6).46

Outre ces caractéristiques issues des préoccupations juives, on retrouve dans la Septante la volonté d'adapter la Bible à la culture hellénistique. Cela implique d'abord la transformation de pratiques à caractère trop sémitique. Gerleman l'a clairement démontré dans Job, l'un des livres où cela est le plus évident.47 Le livre est adapté au goût grec. (La version grecque est un cinquième plus courte que l'hébreu.) La vision de la nature est plus scientifique et moins animiste. « Les étoiles chantaient » est remplacé par « les étoiles furent faites » (Job 38:7). Shéol est traduit par Hadès ou même par Tartare, terme plus littéraire que l'on ne trouve que chez Job. Le nom d'une des filles de Job, Keren Happuch (Job 42:14), qui signifie « boîte d'antinomie », est traduit par « corne d'Amalthée ». Les chacals du désert (Job 30:29) deviennent des sirènes. On voit apparaître le Phénix, symbole de longue vie (Job 29:18).

La description du Léviathan et de Béhémoth (Job chapitres 40 et 41) est particulièrement curieuse. Alors que le texte hébreu est plus réaliste, le texte grec est plus mythique. Au lieu de « sous le ventre du [crocodile] sont des tessons brisés », le grec traduit « et tout l'or de la mer sous lui [le dragon] est comme une immense quantité d'argile ». Gerleman y voit à juste titre une allusion au dragon gardien des trésors.48 Il a été créé « pour être joué par mes anges » (Job 41:24). « Les pécheurs en ont fait un objet de commerce » est traduit par « et les nations se nourrissent de lui » (Job 40:25),49 ce que l'on retrouve dans l'Apocalypse. Il ne s'agit pas ici d'une erreur de traduction. Il s'agit d'une véritable adaptation.

44. See Venard, "L'utilisation des Psaumes," 257ff.

45. [Traducteur : Dans la Septante, Psaume 77.]

46. [Traducteur : La Septante, cependant, traduit υ o Θεο littéralement malgré le interprétation traditionnelle.]

47. Gerleman, Études sur la Septante, vol. 1 : Job.

48. Ibid., 40.

49. [Traducteur : Pour illustrer le point de Daniélou sur les différences de longueur entre les versions grecque et hébraïque du livre de Job, il existe au moins deux énumérations des chapitres 40 et 41 du livre de Job. Daniélou donne ce verset comme le 30, ce qui est le cas dans la Bible de Jérusalem. Il est absent de la Nouvelle Bible du Roi Jacques, où le chapitre 40 se termine au verset 24.]

Machine Translated by Google

Outre les adaptations culturelles, il faut reconnaître l'influence de la pensée hellénistique dont les traducteurs alexandrins étaient imprégnés.50 Elle touche plusieurs passages importants. Dans le récit de la création (Genèse 1:2), le tohu-bohu biblique est traduit par όρατος κα κατασκευαστός qui représente une expression tirée du Timée pour désigner la matière première.51 Dans la création de l'homme, le démut biblique est traduit par μμοίωσις, ce qui semble certainement aussi être une référence à Platon et orientera toute spéculation philonienne et patristique dans une direction différente de celle de la Bible.52 Dans Exode 3:14, la révélation du buisson ardent, « Je suis qui suis », affirmation de la subjectivité souveraine divine, est traduite en langage platonicien : Εγω ιμι v, ce qui l'oriente vers l'essentialisme ontologique. Le Cantique des Cantiques 1:8 donne : « Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, où tu mènes paître tes brebis. Si tu ne le sais pas, la plus belle des femmes, suis les traces du troupeau. » La Septante traduit cela par : « Si tu ne te connais pas toi-même » (v μ γv ς σεαυτήν). Origène souligne la similitude avec une expression platonicienne (In Canticum, ii).

Enfin, d'autres thèmes peuvent être rattachés à la théologie juive alexandrine, telle qu'on la retrouve chez Philon. Le Psaume 110, psaume messianique par excellence, dit dans son troisième verset : « Ton peuple s'offre à toi au jour où ton armée se rassemble avec les vêtements sacrés ; du sein de l'aurore tu as la rosée des jeunes guerriers. » La Septante traduit : « Avec toi est la domination au jour de ta puissance, dans la splendeur de tes saints (anges). Je t'ai engendré du sein maternel avant l'aube. » Le thème de la préexistence du Messie dans la société des anges est un thème favori de cette période. L'apparition de παρθένος pour traduire alma en Isaïe 7, 14 est moins surprenante, si l'on se souvient que le thème de la maternité virginale est fréquent chez Philon. La distinction de l'esprit de piété et de l'esprit de crainte qui continue les sept dons, là où le texte hébreu n'en reconnaît que six (Isaïe 11, 3), est tout à fait en accord avec les catalogues de vertus de Philon.53

50. Voir Heinisch, La philosophie grecque et l'Ancien Testament.

51. Timée 51 A. Voir cependant Horovitz, Investigations into the Teachings of Philo and Plato, 118.

52. Théétète, 176 A.

53. Drummond, Philo Judaeus ou la philosophie juive d'Alexandrie, a étudié cette question (I:156 et suiv.).

Machine Translated by Google

L'exégèse alexandrine avant Philon

Philon utilise non seulement la traduction alexandrine des Écritures, mais son exégèse s'inscrit dans une tradition qui semble avoir été riche et variée. Nous conservons quelques traces de cette exégèse alexandrine antérieure à Philon. D'une part, elle consiste en des élaborations édifiantes de l'histoire sacrée, parallèles à la Haggadah palestinienne, mais utilisant des formes littéraires hellénistiques. On les retrouve dans des récits apologétiques comme ceux d'Artapan et d'Eupolème, dans la Tragédie de l'Exode d'Ézéchiel le tragédien, et surtout à la fin de la Sagesse de Salomon.

Plus importante est l'existence d'une exégèse allégorique qui présente elle-même des traits différents. La lettre d'Aristée, certainement du IIe siècle av. J.-C., propose une interprétation allégorique des interdits alimentaires du Lévitique que nous retrouverons chez Philon (De
Français Specialibus Legibus, IV, 116) et chez les auteurs chrétiens (Barnabé, X, 4), et cela relève d'une sorte d'exégèse pastorale soucieuse de tirer des leçons édifiantes des préceptes juridiques.54 À cet égard, comme l'a bien vu Hartwig Thyen,55 il est intéressant de noter que l'exégèse allégorique de type moral, loin d'être de nature ésotérique, procède au contraire d'un souci d'application pratique. C'est pourquoi on la trouve principalement dans la littérature homilétique chez Philon et plus tard chez Origène.

Mais parmi les précurseurs de Philon, on trouve chez Aristobule un autre type d'allégorie. Seuls quelques fragments de cet auteur ont survécu. Son activité littéraire devrait être située à la fin du premier siècle avant Jésus-Christ. Il est donc un prédécesseur immédiat de Philon56. Son fragment le plus important qui nous soit parvenu concerne le début de la Genèse. Le septième jour, identifié au premier, est un symbole de sagesse d'où provient toute lumière. Nous sommes ici confrontés à des spéculations sur le début de la Genèse qui sont influencées par le symbolisme pythagoricien des nombres que nous retrouvons chez Philon et qui relèvent d'une approche allégorique savante complètement différente de la précédente.

La meilleure façon de se familiariser avec la situation à Alexandrie dans ce domaine est d'interroger Philon lui-même, comme nous l'avons fait pour la philosophie. Nous constatons, en effet, qu'il se réfère fréquemment à des exégètes de tendances diverses, contre lesquels il s'oppose. Il nous présente ainsi lui-même

54. Voir S. Stein, « Les lois alimentaires », 141–54.

55. Thyen, Le Style, 80.

56. Voir Dalbert, La théologie de la littérature missionnaire judéo-hellénique, 102–3.

Machine Translated by Google

Nous en saisissons l'extrême complexité. Il n'est pas toujours facile d'identifier le groupe auquel il fait allusion dans le contexte de ce que nous savons par ailleurs. Mais au moins
nous avons un aperçu.

Les adversaires sont d'abord ceux que l'on peut qualifier de littéralistes extrêmes. Shroyer a étudié leur position dans un article.58 En réalité, on distingue différents types sous cette appellation. Il y a d'abord les gens simples, les ignorants, qui, en prenant tout au pied de la lettre, finissent par tomber dans l'absurdité. Les passages suivants les envisagent :

> Puis [Genèse 6:6] il [Moïse] dit qu'« au commencement, Dieu fit les cieux et la terre », prenant le « commencement » non pas dans un sens chronologique, car il n'y avait pas de temps avant qu'il y ait un monde. Le temps a commencé soit simultanément avec le monde, soit après lui… Et puisque le mot « commencement » n'est pas pris comme le commencement chronologique, il semblerait probable que l'ordre numérique soit indiqué, de sorte que « au commencement, il fit » équivaut à « il fit d'abord les cieux » (Quod Im-mutabilis, 21-22).59

Philon n'apparaît pas comme un allégoriste mais comme un exégète du vrai sens littéral contre une interprétation grossière de celui-ci.

Philon donne quelques exemples de ces interprétations matérialistes au début du De Opificio. « Il dit que le Verbe fut créé en six jours, non pas que son Créateur ait eu besoin d'un certain temps pour son œuvre, car nous devons penser que Dieu accomplit toutes choses simultanément… Six jours sont mentionnés parce que, pour que les choses naissent, il fallait de l'ordre » (De Opificio, 13).60 Ici, sa critique envisage des interprétations anthropomorphiques. De plus, ces interprétations sont directement envisagées plus loin. Nous traitons de l'expression « Au commencement » :

> Puis il [Moïse] dit qu'« au commencement, Dieu fit le ciel et la terre », prenant le mot « commencement » non pas, comme certains le pensent, dans un sens chronologique, car il n'y avait pas de temps avant la création du monde. Le temps a commencé soit simultanément avec le monde, soit après lui… Et puisque le mot « commencement » n'est pas pris comme un commencement chronologique, il semblerait probable que l'ordre numérique

57. Voir Edmund Stein, L'exégèse allégorique de Philon.

58. Shroyer, « Les littéralistes juifs alexandrins », 261 et suivantes.

59. Philon III, 21.

60. Philon I, 13.

Machine Translated by Google

> est indiqué, de sorte que « au commencement il fit » équivaut à « il fit d'abord le ciel » (De Opificio, 26-27).61

Dans ces passages, nous voyons un souci d'interprétation réflexive contre les interprétations matérialistes

De même, dans les Quaestiones in Genesim, Philon critique les interprétations inacceptables. Ainsi, à propos de Genèse 8:1 : « Dieu fit souffler un vent sur la terre, et les eaux s'arrêtèrent », Philon écrit :

> Certains diront que par « esprit », on entend le vent qui a mis fin au déluge. Mais je ne connais pas d'eau diminuée par le vent. Au contraire, elle est agitée et bouillonne. Sinon, de vastes étendues de la mer auraient été consumées depuis longtemps. C'est pourquoi (l'Écriture) semble maintenant parler de l'esprit de la divinité, par lequel toutes choses sont assurées (In Genesim, II, 28).62

Lorsque ces interprétations littérales concernent Dieu, elles conduisent à une véritable impiété. Ainsi, à propos de l'expression « Caïn s'éloigna de la face de Dieu », Philon écrit :

> Posons-nous ici la question de savoir si, dans les livres où Moïse se fait l'interprète de Dieu, nous devons prendre ses déclarations au sens figuré, puisque l'impression produite par les mots au sens littéral est très éloignée de la vérité. Car si l'Être existant a un visage… sur quoi fondons-nous le rejet des doctrines impies d'Épicure, de l'athéisme des Égyptiens, ou des intrigues mythiques, théâtrales et poétiques, dont le monde regorge ?
>
> Car le visage est un morceau d'une créature vivante, et Dieu est un tout et non une partie » (De Posteritate Caini, 1).63

De plus, Philon n'éprouve que de la pitié pour ces gens « simples ». Pourtant, leur cas est assez grave, car il est source de scandale. En effet, cette interprétation naïve conduit certains Juifs à cesser de prendre l'Écriture au sérieux et à abandonner la foi.

En conséquence, à propos des « tuniques de peau », Philon déclare : « Certains peuvent ridiculiser le texte lorsqu'ils considèrent le bon marché des vêtements des tuniques, comme étant indignes de la touche d'un tel créateur » (In Genesim,

61. Ibid., 21, 23. [Traducteur : Daniélou dit « le monde » là où Colson et Whitaker disent « heaven ». Puisque le grec dit ici o ρανόν, il semblerait que Colson et Whitaker aient raison.]

62. Philon, Supplément I, 106.

63. Philon II, 329.

Machine Translated by Google

Philon défend d'abord le sens littéral, démontrant la supériorité de la pauvreté sur la richesse. Il aborde ensuite le sens spirituel. D'autres se moquent du changement de nom d'Abram en Abraham :

> Certains incultes, ou plutôt, non initiés et étrangers au chœur divin, ridiculisent et reprochent à celui qui est irréprochable par nature, et disent avec reproche et réprimande : « Oh, quel don inestimable ! Le Souverain et Seigneur de tous a gracieusement donné une lettre, par laquelle il a accru et rendu plus grand le nom du patriarche, de sorte qu'au lieu d'avoir deux syllabes, il en a trois. » Oh, quelle grande infamie et quelle impiété que de prétendre calomnier Dieu, trompés par la superficialité des noms, alors qu'il serait juste de plonger son esprit dans les profondeurs de la vérité pour en saisir pleinement la vérité. Et pourtant, ces noms qui sont à portée de main et que quelqu'un aurait accordés par écrit, pourquoi ne croyez-vous pas qu'ils sont l'œuvre de la Providence et qu'il faut les honorer ? (Dans Genesim, III, 43).65

Philon reprend ensuite l'étude de la lettre A. Mais nous voyons qu'ici encore, il défend le vrai sens de l'Écriture, le sens littéral, qui est le symbolisme du nom contre une vision grossièrement matérialiste.

Un dernier exemple est celui d'Ésaü vendant son droit d'aînesse pour un plat de lentilles. Philon nous dit :

> Je sais que ce genre de choses est source de ridicule et de dérision pour les hommes incultes et ceux qui manquent de cohérence, qui ne reconnaissent aucune forme ni apparence de vertu et attribuent leur propre inculture, leur stupidité, leur perversité et leur inconscience aux Saintes Écritures, qui sont plus véridiques que toute autre chose. Et la raison en est que, de même que les aveugles se contentent de toucher, d'approcher et de s'approcher des corps par le toucher, mais ne sont pas capables de percevoir leur couleur, leur forme, leur apparence ou toute autre propriété particulière, de même les hommes sans instruction, sans formation et sans instruction, aveuglés dans l'âme et à la peau dure, s'attardent uniquement sur le sens littéral plutôt que sur le contenu du récit, et ne touchent et ne traitent que les mots et le texte littéral. Mais ils sont incapables de pénétrer le sens profond des formes intelligibles. Et le sens littéral contient une réprimande non négligeable de la

64. Philon, Annexe I, 30.
65. Philon, Annexe II, 234.

Machine Translated by Google

> homme intempérant pour l'avertissement de ceux qui peuvent être guéris (In Genesim, IV, 168).66

Ici encore, il convient de noter que Philon condamne le littéralisme stupide au nom d'une signification littérale intelligente. Le sens spirituel ne vient qu'ensuite.

Un deuxième type de littéralistes extrêmes sont les syncrétistes. Ce sont des érudits. Mais ils ne voient plus la transcendance de la Bible ni sa différence avec les autres religions. Ils sont les ancêtres de certains représentants modernes de l'école d'histoire des religions. Ils assimilent les institutions juives aux coutumes païennes et perdent de vue leur transcendance.

Concernant les commentaires sur les sacrifices d'animaux d'Abraham divisés en deux groupes, Philon remarque :

> Mais je n'ignore pas que toutes ces choses donnent lieu à des calomniateurs oisifs de rejeter les Écritures sacrées et d'en dire des bêtises. Ainsi, ils affirment que, dans le cas présent, rien d'autre que la victime sacrificielle n'est décrite et indiquée par le démembrement et la division des animaux et par l'inspection des entrailles (In Genesim, III, 3).

Philon offre une réponse remarquable à ces critiques :

> Mais de telles personnes, me semble-t-il, sont (dans la classe) de ceux qui jugent et évaluent le tout par une seule partie, et ne jugent pas, au contraire, la partie par le tout... En conséquence, la Législation est en quelque sorte une créature unifiée, qu'il faut considérer de tous les côtés dans son intégralité avec les yeux ouverts et examiner l'intention de l'écriture entière exactement, véritablement et clairement, sans couper son harmonie ni diviser son unité (En
> Genèse, III, 3).68

Ou encore, les récits de l'Ancien Testament sont liés aux mythes. Cette position est clairement illustrée dans De Confusione Linguarum :

> Ceux qui nourrissent une aversion pour les institutions de nos pères et s'attachent constamment à dénoncer et à décrier les Lois trouvent dans ces passages [autour de la tour de Babel] et d'autres passages similaires des ouvertures pour leur impiété. « Pouvez-vous encore », disent ces moqueurs impies, « parler gravement des ordonnances comme perpétuant le canon de la vérité absolue ? Car voyez-vous, vos prétendus livres saints contiennent aussi des mythes, que vous tournez régulièrement en dérision lorsque vous les écrivez.

66. Ibid., 453–54.
67. Ibid., 178.
68. Ibid., 178–79.

Machine Translated by Google

> vous les entendez racontés par d'autres » (De Confusione Linguarum, 2).69

La question est la comparaison entre la tour de Babel et les épisodes homériques des géants empilant le Pélion sur Ossa pour prendre d'assaut le ciel.70 Philon fait ensuite allusion à un autre mythe que les adversaires de Moïse associent à la confusion des langues, selon laquelle, au commencement, les bêtes et les hommes parlaient le même langage.71 Il montre qu'au sens littéral simple, il n'y a pas de parallèle entre ces deux passages. Ainsi, pour le second : « Maintenant, disent les objecteurs, Moïse rapproche son récit de la réalité et établit une distinction entre les créatures raisonnables et celles qui ne le sont pas, de sorte que l'unité de langage dont il se porte garant ne s'applique qu'aux hommes » (De Confusione Linguarum, 9).72 Il est remarquable que, grâce à Eusèbe, nous connaissions les hommes auxquels il fait référence dans le premier cas. Il s'agissait d'écrivains juifs syncrétistes qui comparaient les récits bibliques aux mythes homériques Évangélique, IX, 11 et 17).

La réfutation par Philon de ces érudits comparatifs qui comparent le sacrifice d'Isaac aux sacrifices humains dans les religions païennes mérite particulièrement l'attention :

> Mais les critiques querelleurs, qui interprètent tout de travers et privilégient la censure à la louange, ne trouvent pas l'action d'Abraham grande ou merveilleuse, comme nous le supposons. Ils affirment que de nombreuses autres personnes, pleines d'amour pour leurs proches et leurs descendants, ont donné leurs enfants, certains en sacrifice pour leur pays, afin de le racheter des guerres, de la sécheresse, des pluies excessives ou des épidémies, d'autres par piété, même si ce n'en est pas vraiment une. Ils affirment même que parmi les Grecs, des hommes de la plus haute réputation, non seulement des particuliers, mais aussi des rois, les ont mis à mort, sans se soucier de leurs enfants, sauvant ainsi des armées d'une grande puissance et d'une grande envergure… Les nations barbares, ajoutent-ils, ont depuis longtemps admis le sacrifice d'enfants comme un acte saint et agréable à Dieu, et cette pratique est qualifiée d'abomination par le saint Moïse [Deutéronome 12:31]… Ils soulignent encore qu'en Inde, les gymnosophistes, même maintenant, alors que la maladie est depuis longtemps incurable,

69. PhilonIV, 11.

70. Abydenos a fait l'identification selon Eusèbe, Praeparatio Evangelica IX, 14, ainsi qu'Eupolemus, Praeparatio Evangelica IX, 17.

71. Josèphe, Antiquités juives, I:1, 4.

72. Philon.IV, 15.

73. C'est aussi ce que nous trouvons dans les Oracles sibyllins.

Machine Translated by Google

> La maladie de la vieillesse commence à les saisir, avant même qu'ils ne soient complètement sous son emprise, dressent un bûcher funéraire et s'y brûlent… Et les femmes, lorsque leurs maris mouraient avant elles, se sont empressées de partager leur bûcher avec joie et se sont laissées brûler vives avec les cadavres des hommes. Pourquoi alors, demandent-ils, devrions-nous louer Abraham, comme si l'acte qu'il a entrepris était sans précédent, alors que des particuliers, des rois et des nations entières le font lorsque l'occasion s'y prête ? À leur malignité et à leur amertume, je réponds ainsi.
>
> Certains de ceux qui sacrifient leurs enfants suivent la coutume, comme ce fut le cas, selon les critiques, de certains barbares. Ceux-ci donnent leurs enfants en partie sous la contrainte et la pression de puissances supérieures, en partie par désir de gloire et d'honneur, pour acquérir une renommée immédiate et une bonne réputation future. Or, ceux qui sont poussés par la coutume à faire le sacrifice ne semblent pas accomplir grand-chose. Là où le don est fait par crainte, aucun éloge n'est dû. Et si quelqu'un abandonne un fils ou une fille par désir de gloire, il sera justement blâmé. Il faut donc examiner si Abraham, lorsqu'il voulut sacrifier son fils, était mus par l'un de ces motifs, la coutume, l'amour de l'honneur ou la peur. Or, en Babylonie, en Mésopotamie et chez les Chaldéens parmi lesquels il fut élevé et vécut la plus grande partie de sa vie, la coutume du sacrifice des enfants n'existe pas. Il n'avait certainement rien à craindre des hommes. Il n'était pas non plus sous la pression d'un malheur public… Quel éloge pouvait-il y avoir dans une solitude ?… Que son acte mérite réellement nos louanges et notre amour se voit aisément de plusieurs manières. Il fit donc d'abord de l'obéissance à Dieu une pratique particulière, un devoir que toute personne sensée considère comme digne de tout respect et de tout effort (De Abrahamo, 178-192).74

Par conséquent, l'approche comparative est erronée, car elle associe des choses qui sont réellement différentes. Mais même si ces choses étaient similaires, en raison de la littéralité excessive de l'approche, il serait toujours erroné de classer les récits bibliques comme des fables. Ainsi, par exemple, nous devons reconnaître que l'histoire de la création d'Ève est fictionnelle (μυθ δες). « Car comment pourrait-on admettre qu'une femme, ou tout simplement un être humain, soit venu à l'existence à partir d'un côté d'un homme ? » (Legum Allegoriae, II 19),75. De même, le serpent de la Genèse est également présenté comme fictionnel (μυθ δες) dans De Agricultura, 97. Philon explique comment l'interprétation figurative nous permet de mettre de côté

74. Philon VI, 89, 91, 93, 95.
75. Philon I, 239.

Machine Translated by Google

Il en va de même pour ceux qui interprètent l'arbre de vie comme si, de même que certaines plantes sont mortelles, d'autres transmettaient l'immortalité. Mais, ajoute Philon, ils ignorent comment de telles plantes possèdent ce pouvoir salutaire. C'est pourquoi, ici encore, il faut recourir au sens figuré (In Genesim, I, 10).

Mais ces littéralistes, qu'ils soient inintelligents par ignorance ou par hostilité, ne sont pas les seuls que Philon connaisse. Il en existe un autre type, infiniment plus respectable et, pour notre auteur, plus dangereux par cela même. Ce sont ces Juifs qui pratiquent intelligemment l'exégèse littérale, mais refusent de reconnaître un autre type. Ici, Philon ne défend plus le sens littéral contre la déformation, mais l'interprétation allégorique contre le pur littéralisme. De fait, nous le voyons fréquemment parler de personnes expertes dans l'explication de la lettre de l'Écriture.

À propos d'un passage de Lévitique 14:36, où il est dit que lorsque la lèpre est présente dans une maison, le prêtre doit commencer par emporter tous les objets qui s'y trouvent, de peur qu'ils ne deviennent impurs, Philon écrit : « Que ces choses soient compatibles, au sens littéral et explicite de l'ordonnance, c'est une question qui intéresse ceux qui sont habitués à de telles questions et qui y trouvent du plaisir. Mais nous devons affirmer avec certitude qu'il n'y a pas deux choses plus compatibles que le fait que, lorsque le prêtre est entré, les biens de la maison sont souillés » (Quod Immutabilis, 133).77
Nous voyons ici que ces spécialistes expliquaient des passages difficiles par une exégèse subtile, sans recourir à l'allégorie. Philon fait précisément allusion à cette subtilité par le nom qu'il leur donne habituellement, σοφιστής, qui signifie « homme intelligent, érudit ». Ainsi, à propos d'Exode 22:26, Philon écrit : « Que ce qui a été dit et d'autres considérations du même genre suffisent aux professeurs [σοφισταί] pédants et satisfaits d'eux-mêmes du littéralisme, et, conformément aux règles de l'allégorie, formulons sur ce passage les remarques appropriées » (De Somniis, I, 102).

Ce sont les mêmes personnages que Philon semble désigner dans un étrange passage du De Cherubim. Il s'apprête à expliquer le mystère allégorique paradigmatique des mariages des patriarches, figures de la naissance des vertus :

76. Mais dans Quaestiones in Genesim I, 32, il justifie le sens littéral par la puissance de Dieu et par les circonstances exceptionnelles du commencement du monde.

77. Philon III, 77. [Daniélou traduit la deuxième phrase comme une négation de la cohérence du passage. Mais le contexte dans son ensemble, qui présente un point assez similaire à l'affirmation de saint Paul selon laquelle le péché entre dans le monde par la loi, corrobore la traduction de Loeb de Colson et Whitaker.]

78. Philon V, 351

Machine Translated by Google

> Les vertus ont leur conception et leurs douleurs d'enfantement, mais lorsque j'en parle, que ceux qui corrompent la religion en superstition [δεισιδαίμονες] se bouchent les oreilles ou s'en aillent. Car c'est un mystère divin, et sa leçon s'adresse aux initiés dignes de recevoir le plus saint secret, à ceux qui, dans la simplicité de leur cœur, pratiquent la piété véritable et authentique, exempte de tout ornement sordide. La relation sacrée n'est pas réservée à ceux qui, sous l'influence de
>
> le sort de la malédiction mortelle de la vanité, n'ont pas d'autres normes pour mesurer ce qui est pur et saint que leurs mots et phrases stériles et leurs usages et rituels stupides (De Cherubim, 42).79

Ces derniers traits nous permettent de situer ces personnages : leurs subtilités dans l'exégèse littérale, leurs complications dans la Halakha sont exactement les caractéristiques des scribes palestiniens. Wolfson80 a parfaitement raison de voir ici une description de l'exégèse rabbinique telle que nous la trouverons dans le Talmud, qui représente une tendance totalement hostile à Philon.

On constate que, contrairement à ce qui s'est passé précédemment, Philon ne condamne pas la méthode. L'exégèse littérale lui est bonne et nécessaire.
Il commence toujours par cela dans les Quaestiones. Nous l'avons vu rejeter l'explication mythologique de l'épisode de la confusion des langues. Au contraire, il n'a aucune objection à ce que cet épisode soit pris au pied de la lettre comme une explication de l'existence de langues différentes. « Je ne censurerais pas de telles personnes, car peut-être la vérité est-elle aussi avec elles » (De Confusione, 190).81 Mais il nous invite à ne pas nous arrêter là et à passer à l'interprétation figurative (De Confusione, 190). Sa position paraît donc assez claire.
L'exégèse littérale est bonne, mais il ne faut pas s'arrêter là. Ainsi, à propos des quatre puits découverts par les serviteurs d'Isaac, Philon écrit :

> Il se peut que les hommes de citoyenneté étroite supposent que le législateur prononce ce discours très complet sur le creusement de puits, mais ceux qui sont sur la liste d'un plus grand pays, voire de ce monde entier, les hommes de plus grande pensée et de plus grand sentiment, seront tout à fait sûrs que les quatre choses proposées comme sujet d'enquête aux amoureux de la contemplation aux yeux ouverts ne sont pas quatre puits, mais les quatre parties de cet univers (De Somniis, I, 39).82

79. Philon II, 33, 35.
80. Wolfson, Philon, I:6.
81. PhilonIV, 113, 115.
82. Philon V, 315.

Machine Translated by Google

Nous avons ici un sens nouveau : les littéralistes sont des μικροπολίται. Ils sont enfermés dans le sens étroitement national et littéral des Écritures, tandis que l'interprétation des autres est universaliste.

Ce que Philon reproche donc, ce n'est pas leur science au sens littéral du terme, mais le mépris de tout ce qui dépasse ce sens. Rappelons ici une expression que nous avons passée sous silence.
Lorsqu'ils entendent parler d'allégorie, ils froncent les sourcils (De Somniis, I, 102), semant leur manque de confiance et leur dédain. Philon nous montre à nouveau ces personnes : « Mais puisque notre but est d'examiner le sens le plus allégorique après le sens littéral, je dois dire ce qui est nécessaire là-dessus aussi. Peut-être certains, parmi les plus irréfléchis, riront-ils de mes paroles » (De Josepho, 125).83 Si l'on se souvient que les traités de Philon sont certainement en partie des sermons de synagogue, nous avons ici des vignettes très vivantes, où l'on voit différents groupes réagir pendant l'homélie, et Philon les prenant à part et les invitant à partir : « Laissez-les partir », alors qu'il s'apprête à se plonger dans des interprétations plus mystiques.84

Les différents types de littéralistes constituent un premier groupe d'opposants à Philon. Mais ils ne sont pas les seuls. En effet, nous avons observé que si Philon s'opposait à une interprétation purement littérale de la Loi, il en maintenait néanmoins l'importance. Il rencontre donc un second type d'adversaires, à l'extrême opposé, les allégoristes purs, ceux qui, d'une part, nient le sens littéral de la Loi, n'y voyant qu'un pur symbole, et, d'autre part, rejettent l'observance d'une religion purement spirituelle. Le texte principal sur ce point se trouve dans De Migratione Abrahami :

> Certains, considérant les lois au sens littéral, à la lumière des symboles des choses relevant de l'intellect, sont trop pointilleux sur les secondes, tout en négligeant les premières avec une indifférence désinvolte. Je reproche à ces hommes, pour ma part, de traiter la question avec trop de facilité et de désinvolture : ils auraient dû accorder une attention particulière à ces deux objectifs, à une investigation plus complète et plus précise de ce qui est invisible et, dans ce qui est visible, à être des intendants irréprochables. C'est comme s'ils vivaient seuls dans un désert, ou comme s'ils étaient devenus des âmes désincarnées, ne connaissant ni ville, ni village, ni foyer, ni aucune communauté huma

83. Philon VI, 201.

84. Voir encore Sur les rêves II, 301 ; Philon V, 579.

Machine Translated by Google

> négligeant tout ce que la masse des hommes considère, ils explorent la réalité dans son absoluité nue (De Migratione Abrahami, 89–90).85

Nous comprenons le sens du texte. Philon ne réprimande pas non plus la recherche du sens spirituel et des biens intelligibles. Au contraire, nous verrons la valeur qu'il leur attribue. Mais il condamne l'attitude de ceux que cette recherche des biens spirituels conduit à négliger les humbles observances extérieures.

> Il est vrai que le septième jour est destiné à enseigner la puissance de l'Incréé [γένητος] et l'inaction des êtres créés. Mais n'abrogeons pas pour autant les lois établies pour son observance, et n'allumons pas de feu, ne labourons pas la terre, ne portons pas de fardeaux, n'engageons pas de poursuites judiciaires, ne siégeons pas comme jurés, ne demandons pas la restitution de dépôts, ne recouvrons pas de prêts, ni ne faisons tout ce qui nous est permis en dehors des jours de fête. Il est vrai aussi que la fête est un symbole de joie de l'âme et de reconnaissance envers Dieu, mais nous ne devons pas pour autant tourner le dos aux rassemblements généraux des saisons de l'année. Il est vrai que se faire circoncire représente bien l'excision du plaisir et de toutes les passions, et le rejet de l'orgueil impie qui faisait croire à l'esprit qu'il était capable d'engendrer par ses propres forces : mais n'abrogeons pas pour autant la loi établie pour la circoncision. « Nous négligerions la sainteté du temple et mille autres choses si nous ne prêtions attention qu'à ce que nous révèle le sens profond des choses. Au contraire, nous devrions considérer toutes ces observances extérieures comme ressemblant au corps, et leurs significations profondes comme ressemblant à l'âme. Il s'ensuit que, de même que nous devons prendre soin du corps, car il est le séjour de l'âme, de même nous devons prêter attention à la lettre des lois. Si nous les observons et les observons, nous acquerrons une conception plus claire des choses dont elles sont les symboles » (De Migratione Abrahami, 91-93).

Nous voyons que ce passage est remarquablement clair et équilibré. Philon y affirme explicitement contre les allégoristes que l'interprétation spirituelle de la Loi ne dispense en rien de l'observance littérale. L'homme parfait est celui qui combine les deux, ni pur littéraliste ni pur allégoriste. De plus, dit Philon, les véritables amis de la vertu « sont de vaillants gardiens des lois que leur père, la droite raison, a établies, et de fidèles intendants des coutumes que leur mère, l'instruction,

85. Philon IV, 183.
86. Ibid., 183, 185.

Machine Translated by Google

Français a introduit » (De Ebrietate, 80).87 En conséquence, la religion personnelle que Philon appelle la loi naturelle doit être jointe à la religion sociale qu'il appelle la loi positive. Enfin, dans le passage de De Migratione, nous notons les deux raisons que Philon donne pour justifier l'observance de la lettre de la Loi. La première est la nature sociale de l'homme : les allégoristes purs sont des êtres asociaux. La seconde est la nature corporelle de l'homme : les allégoristes purs sont des âmes incorporelles. Or, ce sera la raison qu'Origène proposera plus tard pour justifier le culte visible.

Outre cet allégorisme extrême qu'il rejette, Philon connaissait des exégètes de l'Alexandrie contemporaine qui l'avaient précédé dans un usage judicieux de l'allégorie. Un passage du De Specialibus Legibus traite de la Pâque.

Philon rappelle d'abord que la loi imposait que la Pâque soit célébrée chaque année, « pour leur rappeler leur devoir d'action de grâce… Mais pour ceux qui ont l'habitude de transformer les faits littéraux en allégorie [δι λληγορίαν], la fête de la Traversée suggère [α νίττεται] la purification de l'âme » (De Specialibus Legibus, II, 146–47)88. Nous avons ici une interprétation spirituelle liée à la tradition. Ailleurs, parlant des chérubins de l'arche, Philon écrit : « Certains soutiennent que, puisqu'ils sont placés face à face, ils symbolisent les deux hémisphères, l'un au-dessus de la terre, l'autre en dessous » (De Vita Mosis, 98).89 De même, dans De Josepho : « J'ai entendu, cependant, certains érudits donner une explication allégorique de cette partie de l'histoire sous une forme différente. Elle était la suivante : Le roi d'Égypte, disaient-ils, était notre esprit, le souverain du pays du corps » (De Josepho, 151).90

Philon désigne parfois ces exégètes sous le nom plus précis de philosophes naturels : « J'ai aussi entendu des philosophes naturels (φυσικοί) qui prenaient le passage allégoriquement, non sans raison. Ils disaient que le mari était une figure du bon esprit… La femme, disaient-ils, était la vertu, son nom étant Sarah en chaldéen » (De Abrahamo, 99).91 De même, dans De Posteritate Caini : « Eh bien, si Dieu n'a pas de visage… il ne nous reste plus qu'à nous convaincre qu'aucune des propositions avancées n'est littérale et à emprunter la voie de l'interprétation figurative si chère aux âmes philosophiques » (De Posteritate, 7).92

87. Philon III, 80.
88. Philon VII, 397.
89. Philon II, 497.
90. Philon VI, 213.
91. Ibid., 53.
92. Philon II, 331.

Machine Translated by Google

Ce terme n'a pas notre sens moderne. Pour le comprendre, il faut rappeler ce qu'est φύσις, la nature, pour Philon.93 Il s'oppose essentiellement à θέσις, ce qui est établi par l'homme. Θέσις est l'ensemble des lois positives qui constituent le sens littéral et sont propres au peuple juif. En revanche, les réalités universelles symbolisées par ces lois sont φύσις. Celui qui demeure dans le θέσις, le littéraliste, est un habitant de sa petite ville (μικροπολίτης). Celui qui connaît leur sens spirituel, au contraire, est un κοσμπολίτης.

À travers Philon, nous percevons que ces allégories relèvent de plusieurs tendances différentes. Dans Quaestiones, nous le voyons souvent proposer plusieurs interprétations possibles. Ainsi, pour l'arbre de vie : « Certains croient que, de même que les plantes sont corporelles et sujettes à la mort, certaines aussi ont la vie et l'immortalité… » — C'est l'interprétation littérale, mythologique, qui doit être rejetée à juste titre.

> Car certains disent que l'arbre de vie est la terre, car elle fait croître toutes choses pour la vie de l'homme et de toutes les autres choses. C'est pourquoi il a attribué une place centrale à cette plante ; et le centre de tout est la terre. Certains disent que l'arbre de vie est le nom des sept cercles célestes. D'autres disent qu'il s'agit du soleil, car il est, en quelque sorte, le centre des planètes et la cause des saisons, par lesquelles toutes choses sont produites. D'autres encore ont dit que l'arbre de vie est le gouvernement de l'âme… Et le centre, dans un sens, est le chef et la tête, comme l'est le chef d'un chœur. Mais des hommes honorables et excellents disent que l'arbre de vie est la plus haute des vertus humaines, à savoir la piété, par laquelle, par excellence, l'esprit devient immortel (In Genesim, 10).

Si nous reprenons ce texte, nous constatons que Philon donne des interprétations qui répondent à quatre points principaux. Il y a d'abord le sens littéral que nous avons déjà vu. Ensuite, il y a une interprétation cosmologique : l'arbre de vie est une figure de la terre, du quatrième ciel ou du soleil. C'était l'interprétation stoïcienne. Dans le judaïsme préphilonien, elle était typique, et on la retrouve chez Philon. Vient ensuite l'interprétation psychologique : l'arbre de vie est une figure de l'esprit, la partie suprême.

93. Sur φύσις et νός, voir Heinimann, Nomos und Physis, (d'après les philosophes grecs du Ve siècle avant J.-C.). Voir aussi Greene, Moira. [Traducteur : Je suppose que Daniélou a obtenu ses informations sur le livre de Greene d'un article d'Édouard Des Plantes, SJ, dans le volume de 1949 de Recherches de Science Religieuse.] On peut observer que cette doctrine de θέσις comme inférieur à φύσις causera des difficultés pour la révélation positive.

94. Philo, Annexe I, 6-7. Voir aussi Legum Allegoriae, 1, 49.

Machine Translated by Google

de l'âme. Cette interprétation était également classique avant Philon. Il nous a montré à plusieurs reprises des personnes qui voient cet esprit chez Pharaon, ou l'esprit de sensation chez Abraham et Agar. Viennent enfin les optimi viri, les parfaits, les véritablement initiés, pour qui l'interprétation est mystique : c'est le mystère de la vertu parfaite et de l'union avec Dieu. Cette exégèse est particulièrement chère à Philon.

Nous pouvons observer que la distinction de ces différentes tendances

Elle rend compte de ce que nous savons par ailleurs de l'exégèse alexandrine préphilonienne, à laquelle nous reviendrons bientôt. L'exégèse cosmologique apparaît dans le livre de la Sagesse et chez Flavius Josèphe, comme nous le verrons plus loin. Elle semble même annoncée dans les monuments figuratifs, notamment en ce qui concerne le chandelier à sept branches.95 L'exégèse morale caractérise les homélies synagogales, dont on trouve l'écho dans la Lettre d'Aristée. Enfin, l'exégèse mystique correspond à ce que nous avons trouvé chez Aristobule. Le récit de Josèphe ne laisse aucun doute sur le fait que c'est ce que pratiquaient les Thérapeutes.

95. Voir Goodenough, Jewish Symbols, IV : 75–80.

Machine Translated by Google

Chapitre 4

L'exégèse de Philon

Après tout ce que nous venons de dire, la position théorique de Philon dans la Son domaine d'exégèse semble assez modéré et véritablement exemplaire. D'une part, il préserve, autant que possible, le sens littéral. En revanche, il discerne souvent avec une grande précision les cas où le sens littéral est figuré, comme dans le cas des récits du début de la Genèse ainsi que dans certains anthropomorphismes. Enfin, il affirme que l'explication littérale du texte n'est pas tout, que celui-ci contient également une signification spirituelle. Jusqu'ici, nous sommes entièrement d'accord avec lui. Pourquoi alors son entreprise nous déçoit-elle finalement du point de vue exégétique, laissant de côté les points de vue théologique et mystique ? C'est à cause de l'application pratique de cette double exégèse. En effet, l'exégèse littérale comme l'exégèse spirituelle souffrent toutes deux d'un défaut fondamental. Le défaut de l'exégèse littérale est que Philon interprète le texte biblique en fonction d'une culture purement hellénistique. Le défaut de l'exégèse spirituelle est que Philon manque totalement de sens historique et qu'au lieu de présenter les événements de l'Ancien Testament comme la figure d'événements eschatologiques, comme le faisaient les Apocalypses contemporaines, il y voit les reflets sensibles d'un monde intemporel et intelligible.

Machine Translated by Google

Exégèse littérale

Parlons d'abord de l'exégèse littérale. Pour Philon, elle consiste à mettre toute la science hellénistique contemporaine au service de la compréhension de l'Écriture.1 L'idée en elle-même est solide. Saint Augustin la défendra encore. C'est ce que montre Henri-Irenée Marrou dans sa thèse sur Saint Augustin et la fin de la culture classique.
[2] Nous pourrions faire exactement la même étude sur Philon, et nous aboutirions au même résultat. En particulier, nous en arrivons à la découverte étonnante que, pour les anciens, la science consiste essentiellement en la transmission d'un certain nombre de techniques et nullement en la découverte et le progrès. Cette mise au service de la science de l'exégèse aboutit souvent à la confusion qui s'abat systématiquement sur l'harmonisation. Mais au-delà, une conception qui apparaît chez Philon dominera toute l'exégèse antique et médiévale, et il convient donc de s'y arrêter un instant.

Nous avons cité plus haut un texte où Philon nous dit que le véritable ami de la vertu est capable de rester fidèle à sa mère, παιδεία, et à son père, la droite raison. Dans ce texte, παιδεία était associé à l'accomplissement littéral de la loi, par opposition à son observance spirituelle. Cela nous montre qu'il existe dès le départ un lien entre le sens littéral et παιδεία. Παιδεία est le domaine de tout ce qui est reçu par l'enseignement, transmis par la tradition.

Dans De Migratione Abrahami, 39, Philon voit du symbolisme dans le fait que l'ouïe est le moyen par lequel les vérités nous sont transmises indirectement, tandis que la sagesse est comparée à l'œil, qui est le contact direct avec la réalité. παιδεία a donc une valeur (De Mutatione, 228). Elle représente une étape nécessaire, et en cela elle est semblable au sens littéral. Mais ce n'est qu'une étape inférieure (De Ebrietate, 186), qui n'est rien à côté de la sagesse, et quelque chose qu'il faut laisser derrière soi. Cela la relie également au sens littéral.

Le contenu de la παιδεία est très diversifié. Il englobe tout ce que nous apprenons. Tout d'abord, donc, παιδεία inclura la Loi juive. Nous n'insisterons pas davantage sur ce point, car c'est évident. Nous observerons simplement que pour Philon, la loi est essentiellement la Torah, le Pentateuque. Il fait du Pentateuque seul l'objet de son commentaire. Dans l'Exposé de la Loi, il le cite seul. D'autres commentaires contiennent quelques références.

aux Psaumes et aux livres des Rois, mais ils sont très rares. Une citation de Samuel est présentée comme datant des « temps anciens » (De Migratione Abra-hami, 38).3 Philon considère toujours les autres livres comme inspirés (De Confusione,

1. See Festugière, Le dieu cosmique, 528.
2. Marrou, Saint Augustin et la fin.
3.Philon IV, 153.

Machine Translated by Google

149). Goodenough pense qu'ils sont inspirés de Philon, mais pas dans le même sens.4 C'est difficile à dire.

Quelle place, en revanche, Philon accorde-t-il aux traditions orales juives ? En effet, une caractéristique de la pratique rabbinique palestinienne était d'établir, parallèlement à la loi, une tradition législative complète pour régler les cas difficiles. C'est ce qu'on appelle la Halakha. De plus, il existait des traditions merveilleuses ou édifiantes qui avaient enrichi les Écritures et qui constituaient la Haggadah. Nous ne trouvons aucune trace, pour ainsi dire, de cette dernière chez Philon.

Les aspects cités sont insignifiants et pourraient provenir d'une autre source. Au début de Moïse, Philon écrit certainement : « Je vais… raconter l'histoire de Moïse, telle que je l'ai apprise, à la fois dans les livres sacrés… et auprès de quelques anciens de la nation » (De Vita Mosis, I, 4).5 Mais ces anciens pourraient parfaitement être les auteurs d'autres livres de l'Ancien Testament que le Pentateuque. Pour la Halaka, la question est plus complexe. Heinemann n'en rapporte que quelques traces.6

De plus, la παιδεία est la culture hellénistique. Philon a souvent insisté sur l'importance qu'il lui attribuait, mais il lui a notamment consacré un traité, De Congressu Quaerendae Eruditionis et Gratiae. Il s'agit d'un commentaire allégorique sur l'union d'Abraham, symbole du commencement, avec Agar, symbole de la culture profane, par opposition à Sarah, qui est la sagesse. Il convient donc d'acquérir d'abord la culture humaine. « Car, de même que dans les maisons nous avons des portes extérieures devant les portes des chambres, et dans les villes des faubourgs par lesquels nous pouvons passer à l'intérieur, de même le cours scolaire [γκύκλιος παιδεία] précède la vertu » (De Congressu, 10).7 Cette encyclios paideia est le programme scolaire tel que toute l'Antiquité le connaissait,8 dont Philon énumère les parties : grammaire, rhétorique, dialectique, musique, géométrie (De Congressu, 15-19), auxquelles il faut ajouter l'astronomie et la physique. La philosophie, l'histoire, les sciences naturelles et le droit constituent l'enseignement supérieur, qui ne fait pas partie des encyclios paideia.

Philon apprécie grandement cette culture. Elle est nécessaire. Mais ce n'est qu'une étape. C'est la servante de la philosophie :

4. Goodenough, Par la lumière, la lumière, 77–80.

5.Philon VI, 279.

6. Heinemann, L'éducation grecque et juive de Philon. Dans la direction opposée voir Belkin, Philon et la loi orale.

7.Philon IV, 463.

8. See Marrou, Histoire de l'éducation.

Machine Translated by Google

> Lorsque, pour la première fois, les attraits de la philosophie m'ont poussé à la désirer, j'ai fréquenté, dès ma prime jeunesse, l'une de ses servantes, Grammaire, et tout ce que j'ai engendré d'elle, écriture, lecture et étude des écrits des poètes, je l'ai dédié à sa maîtresse. Et de nouveau, j'ai fréquenté une autre, la Géométrie… Mon ardeur m'a de nouveau poussé à fréquenter une troisième ; elle était riche en rythme, en harmonie et en mélodie, et son nom était Musique… Car certains ont été pris au piège des charmes amoureux des servantes et ont repoussé leur maîtresse, et ont vieilli, les uns adorant la poésie, les autres les figures géométriques… et ont oublié leurs engagements envers la philosophie (De Congressu, 74-78).

De plus, la philosophie elle-même n'est pas le sommet. Elle est subordonnée à la sagesse comme les arts libéraux lui sont subordonnés.

> La sagesse est la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes. Ainsi, de même que la culture des écoles est au service de la philosophie, la philosophie doit être au service de la sagesse. Or, la philosophie nous enseigne la maîtrise du ventre et des parties inférieures, ainsi que celle de la langue. Ces pouvoirs de maîtrise sont considérés comme désirables en eux-mêmes, mais ils prendront une dimension plus grande et plus noble s'ils sont exercés pour l'honneur et le service de Dieu (De Congressu, 79-80).10

Or, la sagesse est la compréhension spirituelle des Écritures. Toute culture profane, en éclairant le sens littéral, a pour but de préparer la voie à la contemplation. Nous allons prendre quelques exemples de l'utilisation que Philon fait de différentes sciences.

Vient d'abord la grammaire. Elle comporte deux parties : apprendre à lire et expliquer les auteurs. Lorsque Philon réfléchit à la lettre a, dans le contexte de son ajout au nom d'Abram, il fait référence à la première partie : « Car le premier élément écrit du son est a, à la fois par l'ordre et par la puissance.
Deuxièmement, c'est une voyelle et la première des voyelles, étant fixée sur elles comme une sorte de tête. Et troisièmement, ce n'est pas naturellement une des voyelles longues, ni naturellement une des voyelles brèves, mais une de celles qui ont ces deux (quantités). »11 Les références aux explications des auteurs sont plus importantes. D'une part, quant à la façon dont le contenu montre que la grammaire est utile à la vertu, Philon explique : « Elle nous apprendra aussi à mépriser les vaines illusions de notre vaine imagination en nous montrant les calamités qui

9.Philon IV, 495, 497.
10. Ibid., 497, 499.
11. Ibid., 234–35.

Machine Translated by Google

« On dit que les héros et les demi-dieux célébrés dans cette littérature ont subi » (De Congressu, 15).12

Il s'agit là d'une référence évidente aux auteurs évoqués, notamment Homère. De plus, nous savons que les Anciens ne faisaient pas de distinction entre histoire et mythologie. Philon cite d'ailleurs fréquemment Homère. Ainsi, pour ne prendre que le commentaire de Questions et Réponses sur la Genèse sur Genèse 15:18, « À ta descendance j'ai donné ce pays depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve », il le relie à un verset d'Homère pour montrer que l'expression « fleuve d'Égypte » est usuelle pour le Nil (Odyssée, XIV, 258). Commentant Genèse 18:2, « Lorsqu'il les vit, il courut à leur rencontre », il relie ce passage à l'Odyssée, XVII, 485, « Lorsqu'il le vit, il courut devant lui. » Un peu plus loin, il compare l'hospitalité qu'Abraham offre aux trois anges de Mambré à celle que Ménélas accorde à Télémaque. « Un hôte se souvient toute sa vie de l'hôte qui lui a fait grâce » (Odyssée XV, 74-75).13 Il est évident que le texte grec de la Septante résonnait dans l'esprit de Philon avec des vers homériques qu'il connaissait par cœur. De même, s'il critique les mythes d'un point de vue doctrinal, comme nous l'avons vu, il les utilise à des fins littéraires.

Ainsi, Protée et Tantale (De Specialibus Legibus, IV, 81) sont utilisés comme figures du désir. Parmi les tragédiens, Euripide est cité une vingtaine de fois.14

Mais Philon ne s'est pas contenté de prendre quelques exemples pour expliquer les auteurs. Plus important encore, il a adopté leur méthode. Comme on le sait, cette méthode impliquait la lecture du texte et sa discussion (l'emendatio romaine). On trouve peu de traces de l'emendatio. Philon prend le texte de la Septante tel quel sans se demander s'il contient des erreurs. En revanche, le commentaire occupe chez lui une place majeure. À proprement parler, il est l'explication du texte. La méthode de Philon est la suivante. Il cherche une raison à chaque anomalie, par exemple dans Lévitique 18:6 « le mot répété, “un homme, un homme” » (De Gigantibus, 33),15 ou la phrase de Genèse 15:5, « Il le conduisit » (Legum Allegoriae, III, 40).16 De même, il distingue soigneusement les synonymes (Exode 16 ; Legum Allegoriae, II, 105). L'étymologie est une figure typique. Si en général il donne l'étymologie hébraïque, il

12. Ibid., 465.

13. Homère, L'Odyssée, 269.

14. Pour plus de détails, voir Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger, 137-155 et suivants.

15. Philon II, 461.

16. Philon I, 327.

Machine Translated by Google

en vient à interpréter le mot hébreu selon la racine grecque : ainsi Euphrate par ε φραίνουσα (Legum Allegoriae, I, 72), Léa par λε ος (Legum Allegoriae, II, 59), et surtout Pascha, qu'il interprète habituellement par δι βασις, est aussi expliqué par πάσχειν (Quis Heres, 192).

Après la grammaire vient la rhétorique, l'art de parler. C'est elle qui donne son caractère à la culture antique, davantage axée sur l'expression que sur la profondeur des idées. La rhétorique est quelque chose d'inférieur pour Philon. Joseph, l'homme politique, en est le symbole. Néanmoins, il l'utilise souvent. On peut dire qu'une partie de sa tâche consiste à raconter l'histoire sacrée aux Grecs en la transposant dans leur style. L'exégèse devient alors souvent un simple développement oratoire.

La rhétorique joue un rôle particulièrement important dans l'explication de la Loi. Je donnerai deux exemples. Premièrement, le discours de Jacob lorsqu'il apprend la mort de Joseph :

> Enfant, ce n'est pas ta mort qui m'attriste, mais la manière dont elle est survenue. Si tu avais été enterré sur ta terre natale, j'aurais consolé, veillé et soigné notre lit de malade, échangé les derniers adieux à ton agonie, fermé tes yeux, pleuré sur ton corps étendu ici, lui ai offert des funérailles somptueuses et n'ai négligé aucun des rites coutumiers. Même en terre étrangère, je me serais dit : « Homme, ne sois pas abattu que la nature ait recouvré le prix qui lui était dû. » Les pays séparés concernent les vivants : chaque terre est le tombeau des morts. La mort ne survient tôt pour personne, ou plutôt elle survient tôt pour tous, car rares sont les années des plus longs vivants comparées à l'éternité. Et, en effet, si tu avais dû mourir de violence ou par préméditation, cela m'aurait été plus léger, tué comme tu l'aurais été par des êtres humains, qui auraient pris pitié de leur victime morte, ramassé un peu de poussière et recouvert le corps. Et puis, s'ils avaient été les plus cruels des hommes, qu'auraient-ils pu faire de plus que de le jeter sans sépulture et de s'en aller ? Peut-être alors un passant aurait-il arrêté ses pas et, en le regardant, aurait-il éprouvé de la pitié pour notre nature commune et aurait-il jugé que l'inhumation était son dû. Mais en l'état actuel des choses, vous êtes devenus, pour reprendre l'expression courante, un riche festin pour des bêtes carnivores sauvages qui ont trouvé ma chair et mon sang à leur goût et s'en sont régalées… J'ai vu et entendu bien des calamités désespérées : j'en ai moi-même vécu des milliers, mais, habitué à modérer mes sentiments face à de telles calamités, je suis resté impassible [μετριοπαθε ν]. Mais rien n'était plus insupportable que cet événement qui a bouleversé et détruit la force de mon âme. Car quelle douleur pouvait être plus grande et plus pitoyable ? Les vêtements de mon fils m'ont été transmis, à moi, son père, mais pas une partie de lui, pas un membre, pas un minuscule fragr

17. Philon VI, 153, 155.

Machine Translated by Google

On retrouve ici des thèmes classiques de la rhétorique grecque : le cadavre laissé sans sépulture chez Antigone, les malheurs inouïs d'Œdipe dans sa vieillesse.

Considérons le récit de la sortie d'Égypte :

> Ainsi pris entre l'ennemi et la mer, chacun désespérait de sa propre sécurité. Certains pensaient qu'une mort misérable serait une bénédiction bienvenue, tandis que d'autres, croyant qu'il valait mieux périr sous les coups des éléments que de devenir la risée de leurs ennemis, décidèrent de se jeter à la mer et, chargés de lourdes marchandises, s'assirent sur le rivage, attendant ainsi, à la vue de l'ennemi, de pouvoir sauter et s'enfoncer facilement dans les profondeurs. Mais alors que, dans cette situation désespérée, ils étaient aux portes de la mort, consternés, le prophète, voyant la nation entière empêtrée dans les mailles de la panique, comme une pêche, fut tiré de lui-même par possession divine et prononça ces paroles inspirées : « Vous devez être alarmés. La terreur est proche : le danger est grand. Devant s'étend une vaste étendue de mer ; aucun havre pour se réfugier, aucun bateau à portée de main ; derrière, la menace des troupes ennemies, qui marchent à leur poursuite sans relâche. Où peut-on se tourner ou nager pour se mettre en sécurité ?
>
> Tout nous a soudainement attaqués de toutes parts : la terre, la mer, l'homme, les éléments de la nature. Mais gardez courage, ne faiblissez pas. Restez inébranlables, attendez l'aide invincible.
> « Que Dieu enverra. Envoyé par lui-même, il sera bientôt avec vous, invisible, il combattra devant vous » (De Vita Mosis, II, 249–52).18

On observe la suppression des détails offensants : le bâton de Moïse ou le désir des Juifs de retourner en Égypte. Surtout, Philon s'efforce de souligner le pathétique de la scène. On a affaire à un exercice typique que les jeunes Juifs d'Alexandrie devaient faire à l'école.

La culture scientifique comprenait tour à tour l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. En arithmétique, les réflexions sur les propriétés des nombres se distinguent. Elles occupent une place importante chez Philon. Ainsi, à propos du nombre sept, il écrit dans un texte que nous avons cité :

> Certains lui ont donné le nom de vierge, ayant sous les yeux sa chasteté surpassante. Ils l'appellent aussi « l'orpheline », engendrée par le seul père de l'univers, forme idéale du sexe masculin… Certains lui donnent le nom de « saison » [καιρός], jugeant sa nature conceptuelle d'après ses manifestations dans le domaine des sens. Car sept est un facteur commun à tous les

18. Ibid., 575, 577. [Traducteur : Daniélou a mis en italique les mots trouvés dans le livre de l'Exode.]

Machine Translated by Google

> « Les phénomènes qui dominent le monde sensible et servent à parachever, dans l'ordre voulu, les transitions de l'année et les saisons. Tels sont les sept planètes, la Grande Ourse, les Pléiades et les cycles de la lune, croissants et décroissants » (De Specialibus Legibus, II, 56-57).19

En effet, on retrouve ailleurs les explications des mystérieux attributs du nombre sept. Pourquoi est-il vierge et sans mère ? Lisons De Opificio, 99-100 :

> Car parmi ces [tr. nombres], certains engendrent sans être engendrés, certains sont engendrés mais n'engendrent pas, certains des deux, à la fois engendrent et sont engendrés... Eh bien, l'un engendre tous les nombres suivants alors qu'il n'est engendré par aucun : huit est engendré par deux fois quatre, mais n'engendre aucun nombre dans la décade... C'est pourquoi d'autres philosophes comparent ce nombre à Niké, orpheline et vierge, qui serait apparue de la tête de Zeus.20

De même, l'Allégorie des Lois nous dit : « C'est pourquoi les pythagoriciens, se livrant au mythe, comparent le nombre sept à la jeune fille orpheline et toujours vierge, car elle n'est pas née du ventre de sa mère et n'enfantera jamais » (Legum Allegoriae, I, 15).21

En fait, nous savons que la pratique pythagoricienne établissait une correspondance entre les nombres et les dieux, et que le sept était consacré à Athéna. De plus, nous retrouvons tout cela chez Lydus, De Mensibus, II, 11, comme provenant du Philolaos pythagoricien. Ceci est fondamental pour la question de l'allégorie philonienne. Nous constatons qu'il existait une tradition allégorique pythagoricienne ancienne que Philon n'a fait que transposer dans les réalités bibliques

L'autre caractéristique de notre texte suggère les mêmes observations. Dans l'hebdomadaire, Philon montre le monde intelligible séparé du monde sensible. De fait, De Opificio, 100, dit :

> Car ce qui n'engendre ni n'est engendré demeure immobile ; car la création se fait en mouvement, puisqu'il y a mouvement à la fois dans ce qui engendre et dans ce qui est engendré, dans l'un pour engendrer, dans l'autre pour être engendré. Il n'y a qu'une seule chose qui ne cause ni mouvement ni

19. Philon VII, 343, 345.
20. Philon I, 79, 81.
21. Ibid., 155.

Machine Translated by Google

> Il en fait l'expérience, lui, le Souverain et le Maître originel. On peut dire que le sept est un symbole de Lui.

Cela reste pythagoricien (De Mensibus II, 11). De plus, le fait que le monde sensible soit organisé selon un rythme septénaire témoigne de sa participation au monde intelligible. Dans De Opificio, 117, Philon donne d'autres exemples : les sept parties de l'âme, les sept parties du corps ! Enfin, le septième jour est l'anniversaire de la création.
Philon a combiné cette doctrine avec celle de la création intelligible correspondant aux six premiers jours, ce qui fait certainement du septième jour l'anniversaire du monde sensible.

Questions in Genesis, III, 56, propose des considérations sur la le numéro huit et le numéro 10.

> En premier lieu, la centaine est une puissance de la décennie. En deuxième lieu, la myriade est (une puissance) de celle-ci elle-même… En quatrième lieu, elle est composée de trente et de six, de soixante et de quatre, ce qui est à la fois un cube et un carré. En cinquième lieu, elle est composée des nombres impairs un, trois, cinq, sept, neuf, onze, treize, quinze, dix-sept, dix-neuf, ce qui donne 100 (In Genesim, III, 56).

Tout cela explique pourquoi Abraham eut Isaac à l'âge de 100 ans. Aux réflexions arithmétiques s'ajoutent des réflexions symboliques. La monade est le nom de Dieu. (Legum Allegoriae, II, 1) ; cinq est le nom des sens ; dix celui de la perfection. Tout ce symbolisme pythagoricien passera par Philon jusqu'aux Pères.24
On trouve aussi des données tirées de la géométrie, de la musique (c'est-à-dire de la science des intervalles musicaux), et surtout de l'astronomie, notamment dans De Opificio, 53–61.

Après cela, il reste à dire un mot des autres disciplines : les sciences naturelles, l'histoire et le droit ne faisaient pas partie du cycle des arts libéraux, mais faisaient l'objet d'études particulières. J'insisterai uniquement sur le droit. Nous avons vu que Philon connaissait la jurisprudence juive. Mais Yizhak Heinemann, qui a consacré la quasi-totalité de son ouvrage à cette question, montre clairement que, sur un certain nombre de points, Philon commente la Loi en fonction de l'usage grec. Ceci est important pour l'exégèse littérale. Selon le Décalogue, 141, le juge doit prêter serment. Or, rien de tel ne se trouve dans la loi juive. Le rôle des témoins – et donc la question

22. Ibid., 81.
23. Philon, Appendice I, 257.
24. Marrou, Histoire de l'éducation, 249.

Machine Translated by Google

Le faux témoignage était essentiel dans la loi juive, mais pas dans la loi hellénistique. Philon n'y accorde aucune importance (De Decalogo, 138). La doctrine des fiançailles est plus grecque que juive ; le jeune homme y est plus libre et la jeune femme, au contraire, plus dépendante.25

Exégèse allégorique

Interprétations cosmologiques

L'idée de voir des mythes cosmologiques dans des récits mythologiques n'est pas apparue avec les modernes. On la retrouve déjà chez Plutarque et chez les contemporains de Philon. Plutarque nous apprend que certains affirmaient : « Osiris désigne le monde lunaire et Typhon le monde solaire » (De Iside et Osiride, 75). « Les vêtements d'Isis sont teints de plusieurs couleurs, car son pouvoir s'étend sur la matière qui reçoit toute forme » (De Iside et Osiride, 77). On constate que les Juifs d'Alexandrie, avant Philon, appliquaient des interprétations similaires à la Bible. Pour Flavius Josèphe, la robe multicolore du Grand Prêtre représente les quatre éléments du cosmos, tout comme la robe d'Isis pour Plutarque (Guerres des Juifs, V, 5, 4)26, et le chandelier à sept branches représente les sept planètes (V, 5, 5). Or, ce type d'interprétation est fréquent chez Philon, notamment dans l'explication de la Loi. Le Temple Visible est : « Le plus haut, et au sens le plus vrai le saint, temple de Dieu est, comme nous devons le croire, l'univers entier, ayant pour sanctuaire la partie la plus sacrée de toute existence, le ciel, pour ornements votifs les étoiles, pour prêtres les anges qui sont les serviteurs de ses puissances, les âmes incarnées » (De Specialibus Legibus, I, 66).27 Il s'agit d'un thème stoïcien fréquent chez Cicéron et Sénèque, qui remonte sans doute au jeune Aris

Une fois le principe posé, les différentes parties du Temple vont devenir différentes parties du cosmos.29 L'arche de l'alliance est faite de bois impérissable pour marquer la relation des différentes parties de l'univers (Exode, I, 54). Pour certains, les deux côtés de l'arche sont les deux équinoxes, et les quatre animaux sont les quatre saisons (Exode, II, 56). Quant aux sept branches : « Il est clair pour tous que les sept lampes sont

25. Heinemann, L'éducation grecque et juive de Philon, 306.
26. Voir aussi Sagesse 18:24.
27. Philon VII, 137.
28. See Festugière, Le dieu cosmique, 230–34.
29. See Daniélou, "Le symbolique cosmique," 1–65.

Machine Translated by Google

symboles des planètes » (Quaestiones in Exodum, II, 78).30 Nous l'avons vu chez Flavius Josèphe. Mais Philon précise : « Les planètes ne parcourent pas toutes les parties et tous les côtés de la sphère céleste, mais seulement une partie, au sud » (In Exodum, II, 79).31 Les chérubins sont les deux hémisphères. Le voile qui sépare le saint des saints du reste du temple est le firmament qui sépare le ciel des étoiles du monde sublunaire.

Ce symbolisme cosmologique traditionnel s'applique également aux vêtements du grand prêtre. On le retrouve chez Flavius Josèphe. Chez Philon comme chez Josèphe, les quatre couleurs de la robe représentent les quatre éléments (De Vita Mosis, II, 88). Mais Philon développe ce concept en détail. Les deux pierres d'onyx où sont gravés les noms des douze patriarches représentent les deux hémisphères situés au-dessus et au-dessous de la Terre. Pourquoi ? Deux raisons : « Parce que les douze pierres représentent les douze animaux du zodiaque et en sont un symbole » (In Exodum, II, 114). De plus, les douze fils de Jacob correspondent aux douze signes (De Somniis, II, 112). Pour Josèphe, ce sont les douze pains de proposition. Or, dans d'anciennes synagogues, même postérieures à Philon, on a retrouvé des peintures associant les signes du zodiaque à des événements bibliques.33 Nous sommes donc bien en présence d'une exégèse coutumière que Philon a peut-être étendue à des détails nouveaux, mais dont il témoigne surtout.

Exégèse anthropologique

Si l'on se réfère au texte de Quaestiones in Genesim, I, 8-10, on constate qu'après les interrelations cosmologiques, Philon progresse vers l'exégèse anthropologique. L'arbre de vie n'est plus la figure de la terre, du soleil ou du quatrième ciel, mais celle de l'hégémonikon, la raison humaine (In Genesim, I, 10). On peut donner un autre exemple de ce contraste. Concernant le sacrifice par Abraham d'un bœuf, d'une chèvre, d'un mouton, d'une colombe et d'une tourterelle (In Genesim, XV, 8), Philon, comme nous l'avons dit, commence par défendre le sens littéral, expliquant qu'il ne s'agit pas de divination païenne et que le texte

30. Philon, Annexe II, 127–28.

31. Ibid., 128.

32. Ibid., 164. [Translator: This does not quite correspond to Daniélou: "D'abord l'aspect hémisphérique des pierres précieuses, ensuite la couleur de l'émeraude, sem-blable à celle du ciel, enfin le nombre des signes gravés égal aux signes du zodiaque."
Loeb n'a rien à voir avec les émeraudes ou les hémisphères.]

33. Simon, le véritable Israël.

Machine Translated by Google

doit être expliqué dans le contexte de l'ensemble des Écritures. Il donne ensuite cette interprétation cosmologique.

> Et les natures des cinq animaux mentionnés ci-dessus sont liées aux parties de l'univers. Le bœuf est lié à la terre, car il laboure et cultive le sol. La chèvre est liée à l'eau, l'animal étant ainsi appelé à cause de sa précipitation ou de ses sauts, car l'eau est impétueuse ; ceci est attesté par les courants des rivières et les effusions de la vaste mer et de la mer courante. Le bélier est lié à l'air, car il est très violent et vif, d'où le bélier est une âme très utile et le plus utile des animaux à l'humanité, car il lui fournit des vêtements. . . Mais aux oiseaux, tels que la colombe et la tourterelle, le ciel tout entier est également approprié, étant divisé en circuits des planètes et des étoiles fixes. C'est ainsi que (l'Écriture) attribue la colombe aux planètes, car c'est une créature apprivoisée et domestiquée, et les planètes aussi nous sont plutôt familières, comme si elles étaient contiguës aux lieux terrestres et sympathiques. Mais la tourterelle (est apparentée) aux étoiles fixes, car cet animal est en quelque sorte un amoureux de la solitude. . . De plus, les oiseaux susmentionnés sont des chanteurs, et le prophète fait allusion à la musique qui est perfectionnée dans le ciel et est produite par l'harmonie du mouvement des étoiles (In Genesim, III, 3).34

Après quelques considérations supplémentaires que je passe sous silence, Philon conclut :

> Or, cette interprétation est des plus naturelles. Mais il faut en discuter une plus éthique. À chacun de nous appartiennent ces choses : le corps, la perception sensorielle et la raison. En conséquence, la génisse est liée à la substance corporelle, car notre corps est apprivoisé, dirigé, rendu obéissant et attelé au service de la vie… Et la chèvre doit être comparée à la communauté des sens, soit parce que les divers objets perçus sont rapportés à leur sens (approprié), soit parce que l'impulsion et le mouvement de l'âme proviennent des impressions faites sur les sens… Mais le bélier est apparenté à la raison, d'abord parce qu'elle est masculine et parce qu'elle est énergétique, et ensuite parce qu'elle est la cause du monde et son fondement. Car le bélier (est nécessaire) en raison du vêtement qu'il fournit, tandis que la raison (est nécessaire) dans l'organisation de la vie… Mais il y a deux formes de raison : l'une dans la nature, par laquelle les choses dans le monde de la perception sensorielle sont analysées ; et (l'autre se trouve) dans ces formes dites incorporelles, par lesquelles les choses du monde intelligible sont analysées. À celles-ci sont comparées les

34. Philon, Supplément I, 179–81.

Machine Translated by Google

> La colombe et la tourterelle. Car la colombe est un symbole de la théorie physique, car c'est un oiseau très docile, et les choses sensibles sont familières à la vue. Et l'âme du physicien et du physiologiste s'élève, se dote d'ailes, s'élève et parcourt les cieux, observant toutes ses parties et leurs causes. Mais la tourterelle est assimilée à la forme intelligible et incorporelle (de la raison) ; car, de même que cette créature est issue de la solitude, de même (la raison) dépasse par un effort les formes de la perception sensible et s'unit par essence à l'invisible (In Genesim, III, 3).

Ce second genre d'exégèse est plus fréquent que le premier chez Philon. L'exemple traditionnel est celui d'Adam, représentant l'esprit, tandis qu'Ève symbolise la sensation. La création d'Ève pendant le sommeil d'Adam devient une figure de la théorie aristotélicienne de la connaissance.

> En fait, c'est lorsque l'esprit s'endort que la perception commence, car inversement, lorsque l'esprit s'éveille, la perception s'éteint… Ceci dit, il nous faut montrer comment les termes employés s'accordent avec cela. « Dieu jeta », dit-il, « une transe sur Adam, et il s'endormit » (Genèse 2:21). Il utilise ce langage à juste titre. Car la transe et le changement de l'esprit constituent son sommeil, et il tombe en transe lorsqu'il cesse d'être engagé avec des objets qui lui sont propres… « Il prit un de ses côtés » (Genèse 2:21). Parmi les nombreuses facultés de l'esprit, il en prit une, la faculté de perception… Et il ajoute donc : « Il la construisit pour être une femme » (Genèse, II, 22), prouvant ainsi que le nom le plus juste et le plus exact pour la perception sensorielle est « femme ». (Loi des allégories, II, 25, 31, 35, 38).36

Ici encore, nous voyons comment Philon témoigne d'une tradition. Dans De Abrahamo, il nous dit avoir entendu des philosophes naturalistes interpréter ce passage de manière allégorique, non sans raison. Ils disaient que le mari était une figure de l'esprit vertueux… La femme, disaient-ils, était la vertu. (De Abrahamo, 99).37 De même, dans De Josepho, il écrit : « J'ai entendu, cependant, certains érudits donner une exposition allégorique de cette partie de l'histoire sous une forme différente. . . . Le roi d'Égypte, disaient-ils, était notre esprit, le souverain du pays du corps en chacun de nous » (De Josepho, 151).38 Ici

35. Ibid., 182–84.

36. Philon I, 241, 245, 247, 249.

37. Philon VI, 53. [Daniélou dit ici que la femme est « sensation », mais la Le grec se lit ρετήν.]

38. Ibid., 213.

Machine Translated by Google

Nous ne sommes plus dans le contexte de l'allégorie stoïcienne, essentiellement cosmologique, mais dans celui de l'allégorie morale. Nous possédons un petit traité d'éthique pythagoricienne de cette époque qui rappelle Philon. Il décrit des scènes symboliques en les interprétant comme une allégorie des pouvoirs de l'âme. Nous nous référons à la Table de Cébès. On trouve des interprétations de ce type dans De Iside et Osiride, 74.

Outre l'âme, le corps humain est également symbolisé. Revenons à l'arbre de vie. Philon écrit : « Certains disent que c'est le cœur qui est appelé l'arbre de vie, car il est la cause de la vie et occupe la place centrale dans le corps, comme il le devrait naturellement, étant à leurs yeux le principe dominant. Mais ces gens doivent se rappeler qu'ils exposent une interprétation digne du médecin plutôt que du philosophe. » (Legum Allegoriae, I, 59)39. Philon rejette cette interprétation.

Mais il fournit en outre des analogies. L'arche de Noé est une figure du corps (Quaestiones in Genesim, II, 1). Le corps est en effet inscrit dans une forme rectangulaire (In Genesim, II, 2). Or, l'arche était constituée de poutres quadrangulaires. Comme l'arche, le corps comprend des espaces qui sont la caverne des sens : l'oreille, l'œil, le nez (In Genesim, II, 3). L'arche est goudronnée de bitume, ce qui correspond au caractère cohésif du corps.

Enfin, l'allégorie psychologique aboutit à l'allégorie morale. À propos des animaux conduits à Adam, Philon écrit : « Vous voyez qui sont nos secours, les bêtes sauvages, les passions de l'âme... Il compare les passions aux bêtes sauvages et aux oiseaux, parce que, sauvages et indomptés comme ils sont, ils déchirent l'âme, et parce que, tels des animaux ailés, ils s'abattent sur l'entendement » (Legum Allegoriae. 9 et 11).40 Ici encore, Philon témoigne d'une exégèse traditionnelle. Nous avons vu que dans la Lettre d'Aristée, les animaux impurs sont des figures des vices. Français On retrouve ce symbolisme dans Philon, De Specialibus Legibus, IV, 105. On retrouve un symbolisme comparable dans Plutarque, De Iside et Osiride, 75, et plus tôt dans la République de Platon, 589, où Platon montre vo ç commandant les passions comme un troupeau de bêtes déchaînées, qu'il s'agisse de serpents, de lions ou de singes. Siegfried a noté les principaux symboles : le serpent est le plaisir ; le bouc est la colère.41 Ce symbolisme se retrouve dans la tradition des sept péchés capitaux, chacun représenté par un animal.

L'un des aspects les plus intéressants de cette allégorie morale concerne certains rites. On y retrouve l'écho d'une spiritualisation née dans l'Ancien Testament.

39. Philon, I, 185.

40. Ibid., 229, 231.

41. Siegfried, Philon comme interprète, 182–85.

Machine Translated by Google

Testament : « Bon seigneur, Dieu ne se réjouit pas des sacrifices, même si l'on offre des hécatombes, car toutes choses sont ses possessions, et pourtant, bien qu'il possède, il n'en a besoin d'aucune, mais il se réjouit de la volonté de l'aimer et des hommes qui pratiquent la sainteté » (De Specialibus Legibus, I, 271).42 Sans nier l'importance du culte visible, Philon y voit en même temps le symbole de la disposition intérieure de l'âme.

En conséquence, la circoncision est bonne, mais à condition qu'elle soit accompagnée de la circoncision du cœur (De Specialibus Legibus, I, 6). Les mains posées sur la tête de la victime symbolisent des actes irréprochables (De Specialibus Legibus, I, 202). Le lavement des pieds signifie que nous ne devons plus fouler la terre, mais être élevés au ciel (De Specialibus Legibus, I, 207). Le plus curieux est que le Lévitique prescrit la purification par l'eau mêlée de cendre. « Moïse voulait que ceux qui viennent le servir, c'est-à-dire, se connaissent d'abord eux-mêmes et sachent de quelle substance ils sont faits.

« Or, la substance dont notre corps est constitué est la terre et l'eau » (De Specialibus Legibus, I, 263).43 Cette conception est tout à fait semblable à celle de la liturgie chrétienne du mercredi des Cendres.

Exégèse mystique

Les deux types d'exégèse que nous venons de décrire se retrouvent principalement dans les œuvres que Philon destinait au grand public, ou bien sont présentés comme issus de l'enseignement traditionnel. On peut dire qu'ils constituent l'exégèse allégorique typique telle que Philon la trouvait à Alexandrie à l'époque.

Mais si Philon lui accorde une place comme il accorde une place à l'exégèse littérale, c'est en témoignage d'une tradition, et non par voie d'enseignement personnel. En réalité, la véritable allégorie philonienne est celle que nous trouvons dans l'Interprétation allégorique, et elle ne concerne plus le cosmos et l'homme tel qu'il est dans le cosmos, mais les mystères cachés du monde hypercosmique et le voyage spirituel de l'âme qui s'élève au-dessus du monde visible et atteint le monde de Dieu.

Là habitent ce que Philon appelle « les grands mystères », auxquels seuls parviennent les initiés, et c'est là que se trouve le cœur de son enseignement, à savoir le mystère de Dieu, du Logos et des Puissances d'une part, et de l'autre celui du développement des vertus parfaites.

Nous voyons à plusieurs reprises comment Philon indique clairement ce nouveau niveau et ses préférences à son égard. Revenons à quelques exemples que nous avons cités.

42. Philon VII, 257.
43. Ibid., 253.

Machine Translated by Google

ont vu. Dans Quaestiones in Genesim, traitant de l'arbre de vie, Philon commence par rappeler que certains y ont vu le soleil (cosmologie), le vo ç ou le cœur (anthropologie), et il poursuit : « Mais les hommes dignes et excellents disent que l'arbre de vie est la meilleure des vertus humaines, à savoir la piété, par laquelle l'esprit devient immortel par excellence » (In Genesim, I, 10).44 Même dans Legum Allegoriae, Philon rejette l'interprétation de ceux qui voient le cœur comme l'arbre de vie comme « une vision digne du médecin plutôt que du philosophe » et déclare : « une vertu dans son aspect le plus générique est appelée l'arbre de vie » (Legum Allegoriae, I, 59).45

Il en va de même pour les chérubins. Il rappelle d'abord leur interprétation cosmologique comme les deux hémisphères et celle de l'épée de feu comme le soleil (De Cherubim, 25). Puis il ajoute :

> Mais il existe une pensée plus élevée que celles-ci. Elle émane d'une voix intérieure, souvent possédée par Dieu, qui devine là où elle ne sait pas. Je la consignerai par des mots si possible. Cette voix m'a dit que, si Dieu est un, ses pouvoirs les plus élevés et les plus importants sont deux : la bonté et la souveraineté… De ces deux puissances, la souveraineté et la bonté, les Chérubins sont des symboles, comme l'épée de feu est le symbole de la raison (De Cherubim, 27).

On retrouve ailleurs une gradation similaire. Philon interprète la déclaration de Genèse 25:8, concernant la mort d'Abraham, comme signifiant qu'il fut « réuni à ses pères ».

> Par « pères », il n'entend pas ceux que l'âme du pèlerin a laissés derrière elle, ceux qui reposent dans les sépulcres de Chaldée, mais peut-être, comme certains le prétendent, le soleil, la lune et les autres étoiles auxquels tout sur terre doit sa naissance et sa formation, ou, comme d'autres le pensent, les idées archétypales qui, invisibles et intelligibles là-bas, sont les modèles des choses visibles et sensibles ici-bas – les idées dans lesquelles, disent-ils, l'esprit du sage trouve sa nouvelle demeure. D'autres encore ont supposé que par « pères », il fallait entendre les quatre premiers principes et potentialités à partir desquels le monde a été formé : la terre, l'eau, l'air et le feu. Car en eux, disent-ils, chaque chose venue à l'existence est dûment résolue (Quis Heres, 280).

44. Philon, Supplément I, 7.

45. Philon, I, 185

46. Philon II, 25. Voir aussi Dans Genèse, I, 57 ; Dans Exode, II, 68 ; De Vita Mosis, II, 98.

47. Philon IV, 427.

Machine Translated by Google

Or, il choisit délibérément parmi ces interprétations : « De l'avis de beaucoup, il semble que "les pères" désignent tous les éléments dans lesquels se produit la dissolution (du corps). Pour moi, cependant, il semble désigner les Logoi incorporels du monde divin, qu'ailleurs on a coutume d'appeler "anges" » (In Genesim, III, 11).

Nous arrivons ici à une exégèse proprement philonienne, qui a pour objet le mystère de Dieu, du Verbe et des puissances – et l'itinéraire mystique de l'âme. Philon est-il l'auteur de cette exégèse ? Comme nous l'avons dit, il semble que non. Là encore, il semble avoir eu des précurseurs. Ainsi, dans De Somniis, il présente une exégèse typiquement mystique comme lui ayant été transmise.
Il traite de Genèse 28:11 : « Il arriva à un certain endroit et s'y coucha, car le soleil était couché. »

> Certains, supposant que dans ce passage, « soleil » est une expression figurée pour le sens et l'esprit, nos propres normes de jugement acceptées, et « lieu » pour la parole divine, ont interprété le passage ainsi : « Le Praticien [Jacob] rencontra une parole divine lorsque la lumière mortelle et humaine s'était éteinte. » Car tant que l'esprit et la perception sensorielle s'imaginent saisir fermement, l'esprit les objets de l'esprit et le sens les objets des sens, et ainsi s'élever dans le ciel, la Parole divine est lointaine. Mais lorsque chacun d'eux reconnaît sa faiblesse et, traversant une sorte de décor, disparaît, la raison droite est prête à rencontrer et saluer aussitôt l'âme pratiquante, dont il est le défenseur volontaire lorsqu'elle désespère d'elle-même et attend celui qui, invisible, vient à son secours. » (De Somniis, I, 118)

Nous sommes ici face à un mysticisme philonien à part entière. Philon le présente comme venant de certaines personnes. Il s'agit sans doute des Thérapeutes ou d'autres ascètes juifs. Bien que Philon ait rejeté leur antilégalisme, il est resté fidèle à leur école de spiritualité.50 Mais quelles que soient les origines de ce type d'exégèse, c'est celle que Philon a adoptée. Son interprétation est que la Torah est un itinéraire mystique qui conduit l'âme à la connaissance du Dieu de la Révélation. La séquence du Pentateuque décrit les étapes de cet itinéraire. Pour Philon, il est composé

48. Philo, Supplément I, 195–96.

49. Philon V, 361. [Traducteur : Le grec traduit ici par mot est λόγος, et Daniélou a des logos.]

50. Stein, Die allegorische Exegese, insiste sur cette influence et nie toute originalité de Philon.

Machine Translated by Google

de deux triades, suivies du mystère suprême de Moïse.51 La première triade, moins importante, est celle d'Énos, Énoch et Noé. Philon la décrit notamment dans De Abrahamo, 7-47, et De Praemiis, 7-23. Énos est le symbole de l'espérance, qui est la première « semence » de la grâce (De Praemiis, 10)52 et introduit le cheminement spirituel. Énos signifie homme. Le véritable homme est celui qui cherche Dieu. La deuxième étape est la repentance, qui s'obtient par le retrait et la solitude (De Praemiis, 17). C'est pourquoi son modèle est Énoch, « qui n'a pas été trouvé, car Dieu l'a enlevé » (Genèse 5:24). Enfin, Noé est l'homme juste qui survit à la destruction du monde pécheur et inaugure la seconde création (De Praemiis, 23).

La deuxième triade est plus importante. Elle comprend Abraham, Isaac et Jacob. Elle occupe une place importante dans le symbolisme philonien. Abraham, objet de deux traités, De Abrahamo et De Migratione Abrahami, constitue le premier niveau de la grande triade. Soutenu par la foi, qui est sa grande vertu, il entame une succession de migrations, d'abord du corps, dont la figure est la Chaldée, le monde du corps (De Migratione, 1). Ensuite, il migre hors de la vie sensible (De Abrahamo, 72). Enfin, il quitte le discours, le domaine de l'intelligence discursive (De Migratione, 2). Son changement de nom marque le passage de la sagesse chaldéenne à la véritable sagesse spirituelle. Après cette triple migration, il épouse d'abord Agar, qui est la connaissance profane. Acquisition de la connaissance de μάθησις. L'opposition à l'ignorance et à l'illusion constitue une première étape. De ce point de vue, Abraham est la figure d'une διδασκαλία, d'une connaissance acquise, qui s'oppose à la connaissance infuse du parfait (Deutéronome 14 : Praemiis, 27). Après Agar, il épouse Sarah, la Sagesse, qui est la connaissance de la révélation (De Abrahamo, 100).

Au cours de ce voyage, Dieu lui est progressivement révélé :

> Abraham avait été élevé dans cette croyance et resta longtemps Chaldéen. Puis, ouvrant les yeux de son âme comme après un profond sommeil, et commençant à voir le rayon pur au lieu de l'obscurité profonde, il suivit le rayon et discerna ce qu'il n'avait jamais vu auparavant : un cocher et un pilote présidant le monde et dirigeant en toute sécurité son propre travail… « Dieu », est-il dit, « a été vu par Abraham [Genèse 12:7] » (De Abrahamo, 70, 77).53

51. Goodenough analyse bien cela dans By Light Light, 121–235.

52. Philon VIII, 319.

53. Philon VI, 41, 43.

Machine Translated by Google

Il ne s'agit là que d'une première connaissance analogique de Dieu par le monde. « La place centrale est occupée par le Père de l'Univers, qui, dans les Écritures sacrées, est appelé Celui-Qui-Est par son nom propre, tandis que de chaque côté de Lui se trouvent les puissances supérieures, les plus proches de Lui, la créatrice et la royale » (De Abrahamo, 121).54

Abraham représente ainsi la première étape, celle de la foi et de l'acquisition des vertus. Jacob symbolise la deuxième étape, bien qu'il arrive en troisième position. Jacob représente l'effort ascétique. Il lutte avec l'ange. Après avoir compris où se trouve la réalité, une âme doit s'y diriger. Cette deuxième étape constitue le progrès. Jacob est celui qui progresse. Cette étape est essentiellement marquée par la lutte contre les passions et par l'acquisition des vertus. Son point final est l'apatheia. De plus, le nom de Jacob sera changé en Israël, celui qui voit Dieu. « Car après la vie active de la jeunesse, la vie contemplative de la vieillesse est la meilleure et la plus sacrée. »
(Sur les récompenses, 51).55

Enfin, Isaac, dont le nom signifie « rire », représente l'homme parfait, doté de la sagesse (α τομαθής, α τοφυής). Il n'a que Dieu pour père (Quod Deterius, 124). Son mariage avec Rébecca est un grand mystère.

> Isaac n'avait pas plus d'une femme, ni aucune concubine, mais sa femme légitime est celle qui partage sa maison tout au long de sa vie. Pourquoi cela ? C'est parce que la vertu qui naît de l'enseignement, qu'Abraham poursuit, a besoin des fruits de plusieurs études, aussi bien celles nées dans le mariage, qui traitent de la sagesse, que celles nées de la bassesse, celles des connaissances préliminaires des écoles. Il en est de même de la vertu qui se perfectionne par la pratique, dont Jacob semble avoir fait son objectif… Mais l'espèce autodidacte, dont Isaac fait partie, cette joie qui est la meilleure des bonnes émotions, est dotée d'une nature simple, exempte de mélange et d'alliage, et ne manque ni de pratique ni d'enseignement… Lorsque Dieu fait pleuvoir du ciel le bien dont le moi est à la fois enseignant et élève, il est impossible que le moi vive encore en concubinage avec les arts serviles, comme s'il désirait être le père de pensées et de conclusions bâtardes.
> Celui qui a obtenu ce prix est inscrit comme époux de la reine et maîtresse de vertu. Son nom signifie « constance » (πομονή) en grec ; en hébreu, c'est Rebecca. Celui qui a acquis la sagesse qui vient sans peine ni difficulté, parce que sa nature est heureusement douée et son âme féconde en bien, ne se laisse pas abattre.

54. Ibid., 63.
55. Philon VIII, 341.

Machine Translated by Google

> rechercher tous les moyens d'amélioration : car il a à ses côtés, dans leur plénitude, les dons de Dieu, transmis par le souffle des grâces supérieures de Dieu, mais il souhaite et prie pour que ceux-ci restent constamment avec lui (De Congressu, 34–38).56

Cette deuxième triade nous transporte vers le sommet de la perfection. Elle culmine avec Moïse. Comme Goodenough l'a bien vu, Moïse est au cœur du symbolisme philonien. « Car le Mystère, le héros et le hiérophante de la plus haute importance, c'est Moïse. »57 Sa place dans les traités de Philon est plutôt trompeuse. Il n'y a pas de traité sur la vie de Moïse dans l'Exposé de la Loi. Il est remplacé par le De Vita Mosis, mais celui-ci est très littéral. Le Legum Allegoriae ne présente pas non plus une vie de Moïse. Seules les Quaestiones de l'Exode offrent une exposition continue. Mais la vie de Moïse est si fréquemment traitée dans d'autres traités qu'il est malgré tout possible de reconstituer le symbolisme philonien global de Moïse. Comme le souligne Philon, on notera qu'à proprement parler, il n'y a pas de progrès chez Moïse. Il est bien le type même de l'homme parfait.

Commençons par sa naissance.

> L'esprit appelé Moïse, cette belle plante, nommée belle dès sa naissance (Exode 2;2), qui en vertu de sa plus grande citoyenneté a pris le monde pour sa commune et son pays, pleure amèrement (Exode, 2:6) aux jours où il est emprisonné dans l'arche du corps enduite comme de « poix d'asphalte » (Exode, 2:3)... Il pleure sa captivité, pressé par son désir ardent d'une nature qui ne connaît pas de corps (De Confusione Linguarum, 106).58

Nous commençons à explorer le langage symbolique. Le berceau dans lequel Moïse est déposé est le corps, semblable à l'arche recouverte de bitume qui enveloppe l'âme. La dispute de Moïse avec l'Égyptien est le conflit entre la vraie philosophie et l'épicurisme pour qui le plaisir est le bien suprême. Après avoir tué l'Égyptien, Moïse s'enfuit dans le désert ; c'est-à-dire qu'il se retire dans la solitude. Là, Moïse libère les sept filles de Jéthro, qui sont les cinq sens, la parole et l'instinct sexuel, des bergers maléfiques qui veulent les arracher au royaume des esprits. « Après avoir chassé les bergers, c'est-à-dire après avoir convaincu les maîtres d'iniquité du mauvais usage qu'ils font de l'éducation, nous mènerons la vie solitaire, toute la

56. Philon IV, 475, 477.

57. Assez bien, Par la lumière, la lumière, 181.

58. PhilonIV, 67, 69.

Machine Translated by Google

mouvements de notre âme guidés comme un troupeau par le Logos » (Grégoire de Nysse, Patrologia Graeca XLIV, col. 332 B, d'après Philon).

Comme les mariages des autres patriarches, celui de Moïse et de Séphora est un grand mystère, celui de l'union de l'esprit et de la sagesse (De Posteritate, 78). Comme Rébecca, Séphora conçoit par l'action de Dieu (De Cherubim, 47). Ce sont de grands mystères. « Ces pensées, vous qui êtes initiés et dont les oreilles sont purifiées, recevez-les dans vos âmes comme de véritables mystères sacrés et n'en parlez à aucun profane… J'ai moi-même été initié sous Moïse, mais lorsque j'ai vu le prophète Jérémie et que j'ai su qu'il était non seulement lui-même éclairé, mais aussi un digne ministre des saints secrets, je n'ai pas tardé à devenir son disciple. » La signification de ce mystère est la suivante : « Dieu est une maison, la demeure incorporelle des idées incorpo-relles, qu'il est le père de toutes choses, car il les a engendrées, et l'époux de la Sagesse » (De Cherubim, 48-49).59 Moïse est jugé digne d'être initié au mystère. Contre Goodenough, cela ne s'inscrit pas dans la lignée de l'interprétation allégorique du mystère d'Isis et d'Osiris, mais relève du dogme de la création par Dieu du monde intelligible préexistant au monde visible. C'est du platonisme biblique.

Concernant la sortie d'Égypte, « Pour ceux qui ont l'habitude de transformer les faits littéraux en allégorie, la fête de la Traversée suggère la purification de l'âme. Ils disent que l'amant de la sagesse est uniquement occupé à traverser, loin du corps et des passions, dont chacune le submerge comme un torrent, à moins que le courant impétueux ne soit endigué et retenu par les principes de la vertu. » (De Specialibus Legibus, II, 147).60 La Pâque signifie la purification de l'âme (De Specialibus Legibus, II, 147). Le cavalier et le cheval jetés à la mer sont les quatre passions et le coupable vo ç. Nous retrouvons l'allégorie platonicienne des animaux (Legum Allegoriae, II, 102). Les douze fontaines d'Élim sont les petits mystères qui concernent le monde, auxquels correspond l'allégorie cosmologique. En effet, le nombre douze est celui du cycle annuel. En revanche, les soixante-dix palmiers sont des figures des grands mystères et des vertus parfaites (De Fuga, 187). Les symboles suivants, la manne et le rocher d'eau vive, sont des figures du Logos. Cela anticipe étrangement l'Évangile (Legum Allegoriae, II, 86 ; II, 163). Enfin, le sommet de l'initiation est l'ascension du mont Sinaï. « Voyez-le [tr. Moïse] entrer dans les ténèbres épaisses où était Dieu (Exode 20:21), c'est-à-dire dans les conceptions de l'Être existant qui appartiennent à la région inaccessible où il n'y a pas de formes matérielles » (De Posteritate, 14).61

59. Philon II, 37, 39.
60. Philon VII, 397.
61. Philon II, 335.

Machine Translated by Google

Chapitre 5

La théologie de Philon

Si l'exégèse de Philon est discutable sous de nombreux aspects, sa théologie, par contre,

Ce contraste représente une synthèse remarquable. Elle constitue la première tentative d'explication des données bibliques au moyen des outils de la philosophie antique. Philon emprunte ces outils à Platon, à Aristote et aux stoïciens. Mais sa pensée n'est pas syncrétique. Il assimile ces divers éléments dans une synthèse originale. Dans un ouvrage récent, Wolfson a tenté de montrer que cette synthèse était, d'une part, parfaitement cohérente, et, d'autre part, parfaitement conforme aux exigences de la foi biblique.1 L'avantage de cette thèse est qu'elle constitue la première tentative méthodique d'exposé de la pensée de Philon. Mais il faut dire avec Völker2 que cette tentative n'atteint cette unité qu'au prix de nombreuses simplifications. La théologie de Philon a certes un fondement biblique et est l'œuvre d'un Juif croyant. Mais elle comporte encore des incohérences que l'on retrouvera chez les premiers théologiens chrétien

1. Wolfson, Philo, vol. 2.

2. Völker, dans Theologische Literaturzeitung de juillet 1950, p. 290. [Traduction : Cette référence est incomplète. Je ne l'ai pas retrouvée dans la Theologische Literaturzeitung et je soupçonne qu'elle est déformée.]

Machine Translated by Google

L'incompréhensibilité de Dieu

Le premier article de la philosophie biblique de Philon est l'affirmation de la transcendance de la nature divine. Cela implique plusieurs points : distinction radicale entre le créé et l'incréé, différence de la nature divine par rapport à toutes les autres natures, et incompréhensibilité mystérieuse de l'ousia divine. Ce sont des enseignements bibliques, et Philon s'appuie sur l'Écriture pour les établir. Mais jusqu'à lui, la philosophie ne les avait pas clairement affirmés. Pour Platon, l'opposition se situe entre le monde sensible et le monde intelligible, divin par nature – et s'il est difficile de connaître Dieu, ce n'est pas impossible. Pour Aristote, la simplicité divine n'exclut pas que le divin soit un genre clairement défini. Pour les stoïciens, le monde entier est divin, et l'homme trouve en lui-même la connaissance de Dieu. On peut donc dire que Philon réforme la philosophie dans son aspect premier et essentiel afin de la modeler selon les exigences de la révélation.

La transcendance divine est d'abord la distinction radicale entre Dieu et la création. Tel est le message de Moïse :

> Grande est en effet la profession du fondateur de cette tribu. Il a le courage de dire : « Je dois honorer Dieu, et Dieu seul, et rien de ce qui est au-dessous de Dieu » [Exode 20:3], ni la terre, ni la mer, ni les fleuves, ni le règne de l'air, ni les variations des vents et des saisons, ni les diverses espèces d'animaux et de plantes, ni le soleil, ni la lune, ni la multitude des étoiles qui suivent leur cours en rangs ordonnés et harmonieux, non, ni le ciel et l'univers tout entiers. Une âme grande et transcendante se vante ainsi de s'élever au-dessus de l'être créé, de dépasser [περβάλλειν] ses limites, de s'accrocher fermement à l'Incréé [γένητος] seul, en suivant les avertissements sacrés dans lesquels il nous est dit de nous accrocher à Lui (Deutéronome 30:20), et donc à ceux qui s'accrochent ainsi et le servent sans cesse, Il se donne Lui-même en partage, et cette affirmation que j'affirme est justifiée par l'oracle qui dit : « Le Seigneur Lui-même est sa part » (Deutéronome 10:9), (De Congressu, 133–34).4

Deux choses peuvent être observées dans ce texte. La première est la transcendance à l'égard de toutes les créatures. Philon revient ici à l'un de ses thèmes fondamentaux, la critique de toute idolâtrie. L'idolâtrie consiste à traiter les choses créées comme des dieux. « Certains ont supposé que le soleil, la lune et les

3. Wolfson, « La connaissabilité et la descriptibilité de Dieu », 233–49.

4. Philon IV, 527. [Traducteur : Daniélou comprend que le fondateur de la tribu est Moïse. Loeb rejette cette opinion, qu'il attribue à Wendland, en faveur de Lévi.]

Machine Translated by Google

d'autres étoiles étaient des dieux dotés de pouvoirs absolus et leur attribuaient la causalité de tous les événements » (De Specialibus Legibus, I, 13).5 Nous devons dire « que Dieu est un et le concepteur et le Créateur de toutes choses, parfois qu'Il est le Seigneur des êtres créés, car la stabilité, la fixité et la seigneurie sont par nature dévolues à Lui seul » (De Specialibus Legibus, I, 30).6 Le passage de l'adoration du ciel à l'adoration du créateur du ciel est la grâce particulière d'Abraham : « Le bien accordé dans le passé était son abandon de la tradition céleste chaldéenne, qui enseignait le credo selon lequel le monde n'était pas l'œuvre de Dieu, mais lui-même Dieu » (Quis Heres, 97).7

Il convient de noter que cette affirmation de la transcendance de Dieu Cela n'implique en rien sa séparation d'avec l'homme. À ceux qui se consacrent à Dieu, Dieu se donne en échange. Ainsi, loin de séparer l'homme de Dieu, la reconnaissance de la transcendance est le chemin qui l'introduit à l'unité avec Dieu. Mais cette union avec Dieu n'est pas le résultat d'une conquête de l'esprit. C'est un don que Dieu se fait de lui-même. Ainsi, transcendance et grâce apparaissent d'emblée comme corrélatives. Elles définissent un ordre de choses où la relation de Dieu et de l'homme est celle d'une personne transcendante qui ne se donne librement qu'à une personne créée qui s'ouvre au don de Dieu par la reconnaissance de sa dépendance. « Quel ennemi plus mortel pour l'âme peut-il y avoir que celui qui, dans sa vaine gloire, s'attribue ce qui n'appartient qu'à Dieu ?

Car il appartient à Dieu d'agir, et nous ne pouvons l'attribuer à aucune créature. Le propre de la créature est de souffrir » (De Cherubim, 77).8

Cette distinction entre créé et incréé implique la dissemblance radicale de l'homme et de Dieu. Dieu est le tout autre. Cela réapparaît à différentes occasions. « Car en réalité, Dieu n'est ni semblable à l'homme, ni semblable au soleil, ni semblable au ciel, ni semblable au monde sensible, mais (seulement) semblable à Dieu, si l'on peut dire cela. Car cet être bienheureux et très heureux n'admet aucune ressemblance, comparaison ou parabole ; au contraire, il est au-delà de la béatitude elle-même, du bonheur et de tout ce qui est plus excellent et meilleur que tout cela » (In Genesim, II, 54).9 Ou encore : « Dieu étant un, seul et unique, et comme Dieu, il n'y a rien » (Legum Allegoriae, II, 1).10 Plus clair encore est ce passage : « L'Inoriginaire [γένητος] ressemble

5. Philon VII, 107
6. Ibid., 117.
7.Philon IV, 329, 331.
8. Philon II, 55.
9. Philon, Supplément I, 135.
10. Philon I, 25.

Machine Translated by Google

« Il n'y a rien parmi les choses créées [γένεσις], mais il les transcende si complètement que même la compréhension la plus rapide est loin de l'appréhender et reconnaît son échec » (De Somniis, I, 184).11

Les derniers mots de ce passage soulignent la conséquence de la disproportion qui existe entre Dieu et les créatures : l'esprit humain est impuissant à comprendre l'essence divine. Cette essence demeure entièrement mystérieuse pour notre esprit. Cette doctrine de l'incompréhensibilité divine (κατάληπτος) jouera un rôle très important chez les Pères de l'Église, en particulier chez Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome.
Nous savons que cette doctrine est apparue dans différents milieux à l'époque de Philon. On la retrouve chez les gnostiques12, dans des écrits hermétiques. Mais ces œuvres sont postérieures à Philon. La position de Norden, qui la trouve dans Actes 17:23, qui fait allusion au « Dieu inconnu » (γνωστος) vénéré à Athènes, a été contestée à juste titre par Wolfson, qui montre que l'expression ne signifie pas l'incompréhensibilité de l'essence, mais seulement l'ignorance du nom13. Par conséquent, nous devons affirmer que, sur le plan philosophique, la doctrine vient de Philon14.

Un passage du De Mutatione résume bien la pensée de Philon :

> Français Ne supposez pas cependant que l'Existant [ν] qui existe vraiment soit [καταλαμβάνεσθαι] saisi par aucun homme ; car nous n'avons en nous aucun organe par lequel nous puissions l'envisager, ni par les sens, car il n'est pas perceptible par les sens, ni encore par l'esprit [νο ς]. Ainsi Moïse, l'explorateur de la nature qui se trouve au-delà de notre vision [ειδής], Moïse qui, comme nous le disent les oracles divins, est entré dans les ténèbres [γνόφος] (Exode 20:21), figure par laquelle ils désignent l'existence [ο σία] invisible et incorporelle, a cherché partout et dans tout dans son désir de voir clairement et clairement Celui, l'objet de notre tant désir, Qui seul est bon. Et comme il n'y avait aucun signe de trouver quoi que ce soit, pas même une apparence [δέα] de ce qu'il espérait, désespérant d'apprendre des autres, il se réfugia auprès de l'Objet de sa recherche Lui-même et pria en ces termes : « Révèle-toi à moi, afin que je te voie avec connaissance (Exode 33:13) » (De Mutatione, 7–8).15

11. Philon V, 395.

12. Sagnard, La gnose valentinienne, 331–33.

13. Wolfson, Philon, II : 113–116.

14. Voir Festugière, Le dieu cosmique, 572–575. Wolfson pense que les versions d'Albinus et de Plotin de cette doctrine proviennent également de Philon. Voir Wolfson, « Albinus and Plotinus on Divine Attributes », 115.

15. Philon V, 145, 147.

Machine Translated by Google

Nous observons que, dans ce passage, Philon déclare explicitement que l'essence divine ne peut être saisie ni par les sens ni par l'intelligence. Wolfson pourrait écrire qu'aucun philosophe n'avait « jamais dit cela aussi explicitement ».16 Les expressions platoniciennes concernant le Dieu incorporel peuvent s'y référer. La pensée est absolument claire. C'est la distinction radicale entre le domaine intelligible des idées et le domaine de Dieu qui est absolument transcendante.

Philon fonde cette doctrine sur la Bible. L'exemple précis de son articulation est la nuée dans laquelle Moïse pénètre. Philon développe ce point dans plusieurs passages, dont le plus important est le suivant :

> Mais il aspire si incessamment à voir Dieu et à être vu par Lui, qu'il Le supplie de révéler clairement Sa propre nature (Exode 33:13), si difficile à deviner, espérant ainsi obtenir enfin une vision exempte de toute fausseté, et échanger le doute et l'incertitude contre une confiance [πίστιν] des plus assurées. Il ne diminuera pas l'intensité de son désir, mais, bien qu'il soit conscient d'être épris d'un objet qui implique une quête difficile, voire inaccessible [νεφίκτου], il poursuivra néanmoins ses efforts sans relâche, mais en mobilisant honnêtement et résolument toutes ses facultés pour coopérer à l'atteinte de son objectif. Français Voyez-le donc entrer dans l'épaisse obscurité où Dieu était (Exode 20:21), c'est-à-dire dans les conceptions concernant l'Être existant qui appartiennent à la région inaccessible [δύτους] où il n'y a pas de formes matérielles [ειδε ς]. Car la Cause de tout n'est pas dans l'épaisse obscurité, ni localement en aucun lieu, mais bien au-dessus du lieu et du temps... Lorsque donc l'âme qui aime Dieu sonde la question de l'essence [o σίαν] de l'Être existant, elle entre dans une quête de ce qui est au-delà de la matière et au-delà de la vue. Et de cette quête découle pour lui un immense bienfait, à savoir celui de comprendre que le Dieu de l'Être réel n'est compréhensible par personne [κατάληπτος] et de voir précisément ceci, qu'Il est incapable d'être vu » (De Posteritate, 13–15).17

Ces passages nous montrent que Philon fonde sa doctrine sur l'Écriture. Mais il l'explique aussi métaphysiquement. Si l'intelligence humaine ne peut atteindre l'essence divine, c'est parce qu'elle est enfermée dans les catégories de l'espace et du temps, alors que Dieu transcende ces catégories. Pour Philon, l'essence de Dieu

16. Wolfson, Philon, II:119.

17. Philon II, 335, 337. Voir Grégoire de Nysse, Patrologia Graeca, vol. xlv, 940 c–d ; tome xliv, 404, a–d.

Machine Translated by Google

L'incompréhensibilité repose sur sa simplicité absolue, qui exclut toute détermination de sa part.18 Il est ειδής, sans forme. Cela implique qu'il ne peut être défini et, par conséquent, nommé. L'Être est ineffable (ρρητον), de sorte que même les puissances qui le servent ne peuvent nous dire son nom (De Mutatione Nominum, 14). Cette réduction de la transcendance biblique à la transcendance métaphysique était nécessaire. Elle n'était pas sans danger ; elle risquait d'orienter l'âme vers une expérience intellectuelle de la nudité des concepts, au lieu de la réduire à la passivité de l'âme face à l'action d'un Dieu personnel.19

Mais dans le cas de Philon, les choses ne semblent pas se passer ainsi. L'expression est peut-être platonicienne et peut annoncer Plotin. La réalité est certainement celle du Dieu vivant de la Bible. De plus, pour Philon, ce qui est inaccessible, c'est une connaissance globale de l'essence de Dieu, mais pas toute connaissance de cette o σία. La traversée de la nuée par la foi par Moïse est une véritable saisie du Dieu toujours caché. Wolfson a vu à juste titre qu'il pouvait y avoir un progrès dans la connaissance de l'essence divine, bien qu'il ait réduit ce progrès à quelque chose d'acquis par la connaissance de Dieu par son œuvre.20 Plus profondément, Henri-Charles Puech y voit une saisie de l'essence divine en elle-même. « Dans cette perpétuelle quête indéfinie de Dieu, dans cette inlassable, toujours plus proche mais toujours inachevée, plus profonde approximation d'un objet inépuisable, nous en ferons l'expérience la plus haute et la plus vivante qui puisse nous être accordée, l'expérience de l'indéfini et du transcendant. »21

Les pouvoirs

Si l'essence de Dieu est incompréhensible, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions rien savoir de Dieu. Dieu se révèle en effet par son action dans le monde. Pour Philon, la connaissance de Dieu relève de deux ordres. D'une part, Dieu se fait connaître à travers le monde extérieur, par la création. Philon reprend les preuves aristotéliciennes de l'existence de Dieu.22 De plus, Dieu se révèle par son action intérieure dans l'âme, par la prophétie. Wolfson a observé ici que Philon revient à

18. Wolfson, Philon, II:94, 110.
19. See Lebreton, “La nuit obscure de saint Jean de la Croix,” 3–24.
20. Wolfson, Philon, II:148.
21. Puech, “La ténèbre mystique,” 49.
22. See Festugière, Le dieu cosmique, 229–32.

Machine Translated by Google

la théorie platonicienne de la réminiscence et la théorie stoïcienne des idées innées, tout en adaptant profondément leur signification, car cette connaissance n'est pas quelque chose que l'âme possède par nature, mais provient du don d'illumination.23 Nous retrouverons ce second mode dans le contexte de l'action du Logos. Ce qui nous intéresse ici est la connaissance de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ce dernier aspect nous conduit à un point important de la théologie de Philon, sa doctrine des puissances divines (δυνάμεις).

C'est aussi l'un des traits les plus complexes de la pensée de Philon, dont l'interprétation reste des plus difficiles.

Nous pouvons partir d'un passage du De Posteritate :

> Mais l'Être qui est en réalité peut être perçu et connu, non seulement par les oreilles, mais par les yeux de l'entendement, à partir des puissances qui parcourent l'univers, et du mouvement constant et incessant de Ses œuvres ineffables. C'est pourquoi, dans le
>
> Dans ce grand Cantique, ces paroles sortent comme des lèvres de Dieu : « Voyez, voyez que je suis » (Deutéronome 32:39) . . . Ce qu'il dit, c'est : « Voyez que je suis », c'est-à-dire : « Voyez ma subsistance [παρξιν] ». Car il suffit amplement à la faculté de raisonnement d'un homme de progresser jusqu'à apprendre que la Cause de l'Univers est et subsiste. Être
>
> Être désireux de poursuivre sa route encore plus loin et de s'enquérir de l'essence ou de la qualité de Dieu est une folie digne de toute l'enfance du monde.
> Dieu n'accorda pas cela même à Moïse, le Sage infini, malgré ses innombrables requêtes. Il lui fut cependant adressé un message divin : « Tu verras ce qui est derrière moi, mais tu ne verras pas ma face. » (Exode 30:23). Cela signifiait que tout ce qui suit Dieu est à la portée de l'homme de bien [καταληπτά], tandis que Lui seul se situe au-delà [κατάληπτος], c'est-à-dire dans la ligne d'approche directe et directe, un mode d'approche par lequel (si cela avait été possible)
>
> Sa qualité aurait été révélée, mais portée à la connaissance par les puissances qui le suivent et l'accompagnent ; car celles-ci ne rendent pas évidente son essence, mais sa subsistance à partir des choses qu'il accomplit » (De Posteritate, 166-69).24

Ce passage rejoint ce que nous avons dit sur l'incompréhensibilité de l'ousia. Le passage biblique est le même : Exode 33.

Yahweh déclare à Moïse qu'il ne peut pas voir Dieu face à face, mais qu'il ira devant Moïse et que Moïse verra sa veillée (πίσθια). Philon

23. Wolfson, Philo, II:92. [Traduction : J'ai corrigé ici le texte de Daniélou qui a Aristotélicien au lieu du stoïcien de Wolfson.]

24. Philon II, 427, 429.

Machine Translated by Google

Il interprète cette phrase sur le sillage de Dieu comme ce que l'action de Dieu dans le monde établit. Par cette action, nous pouvons connaître ses attributs. Cette exégèse persistera dans la tradition ultérieure, comme celle de l'ombre.

Philon énumère fréquemment les pouvoirs. Parfois, il n'en nomme que deux. Ainsi, dans l'interprétation de l'apparition de Mambré, il explique :

> La place centrale est occupée par le Père de l'Univers, appelé dans les Saintes Écritures Celui qui est, comme son nom propre, tandis que de chaque côté de Lui se trouvent les puissances supérieures, les plus proches de lui, la créatrice et la royale. Le titre de la première est Dieu [θεός], puisqu'elle a créé [θηκε] et ordonné le Tout ; le titre de la seconde est Seigneur [κύριος], puisque le Créateur a le droit fondamental de gouverner et de contrôler ce qu'il a créé » (De Abrahamo, 121).25

Ailleurs, il distingue cinq pouvoirs, par exemple dans De Fuga et Inventione. Outre les pouvoirs créateur et royal : « En troisième lieu se trouve le pouvoir gracieux [λεως], dans l'exercice duquel le Grand Artisan éprouve de la pitié et de la compassion pour son propre travail… le pouvoir gracieux, celui qui ordonne les choses à faire et qui interdit celles qui ne doivent pas être faites » (De Fuga, 95, 104).26 Le symbole de ces cinq pouvoirs est l'Arche d'Alliance : « Cinq d'entre eux étaient représentés par des figures symboliques qui se trouvent dans le sanctuaire, les Lois déposées dans l'Arche étant des symboles d'injonction et d'interdiction ; le couvercle de l'Arche, qu'il appelle le Propitiatoire, représentant le pouvoir gracieux ; tandis que les pouvoirs créateur et royal sont représentés par les Chérubins ailés qui reposent dessus » (De Fuga, 100).27

Cette structure des cinq pouvoirs est une constante de la théologie de Philon. Ils sont hiérarchisés. Dans son ascension vers Dieu, l'âme rencontre d'abord l'interdiction du péché, puis l'obéissance à la loi, le repentir face à la miséricorde, la reconnaissance de la souveraineté, et enfin l'adhésion à l'amour créateur. Si l'on relie cela à ce que nous avons dit sur l'essence divine, on constate que la connaissance de Dieu, objet essentiel de la religion, comprend toute une série de degrés pour Philon : la connaissance des pouvoirs, ou théologie affirmative, constitue le petit

25. Philon VI, 41, 43.

26. Philon V, 61, 67.

27. Ibid., 65. Voir De Cherubim, 27. Dans le judéo-christianisme, les deux chérubins (ou deux séraphins) seront interprétés comme le Verbe et le Saint-Esprit. Il semble que cela suppose une source palestinienne commune et non une dépendance à l'égard de Philon. Voir Daniélou, La théologie du judéo-christianisme, 181–188.

Machine Translated by Google

mystères ; la connaissance dans le nuage ou la théologie négative constitue les grands mystères.28

Il faut ici revenir à l'épisode de Mambre :

> Français Alors, quand, comme à midi, Dieu brille autour de l'âme, et que la lumière de l'esprit la remplit de part en part et que les ombres en sont chassées par les rayons qui se déversent tout autour d'elle, l'objet unique lui présente une triple vision, l'une représentant la réalité, les deux autres les ombres qui s'en reflètent... Ainsi, l'être central avec chacune de ses puissances comme son écuyer présente à l'esprit qui a la vision l'apparence tantôt d'un, tantôt de trois : d'un, lorsque cet esprit est hautement purifié, et dépassant non seulement la multiplicité des autres nombres, mais même la dyade qui est la plus proche de l'unité, s'appuie sur la forme idéale qui est libre de mélange et de complexité, et étant autonome, n'a besoin de rien de plus ; de trois, quand, encore non initié aux plus hauts mystères, il n'est encore qu'un adepte des rites mineurs et incapable d'appréhender l'existant seul par lui-même et en dehors de tout le reste, mais seulement par ses actions, soit comme créatrices, soit comme dirigeantes » (De Abraham

Les trois derniers pouvoirs représentent les degrés inférieurs (De Sacrificiis, 131–33).

Quelles sont les origines de cette théologie des puissances ? Là encore, Philon est parti de données bibliques, les noms divins. On sait que dans la Bible, Dieu est désigné par deux noms principaux, Yahvé et Élohim. La Septante les traduit respectivement par Kyrios et Theos. Philon voit dans ces deux noms la désignation de deux attributs divins. Theos désigne Dieu créateur selon une étymologie trouvée dans Hérodote II, 52, qui le rattache à τίθημι, établir. Quant à Kyrios, il désigne naturellement le pouvoir royal. De plus, on sait que dans le judaïsme, l'usage était de ne plus prononcer le Tétragramme sacré, mais de le remplacer par les substituts Adonaï ou Élohim (De Somniis, I, 230). L'opposition développée par Philon entre l'essence ineffable et les puissances est un développement de cette tendance.

Enfin, Philon pose la question de la relation entre l'o σία et les δυνάμεις. On sait que Grégoire Palamas reprendra cette distinction au XVe siècle et en fera la thèse centrale de

28. Le premier culmine avec Noé qui a plu aux puissances ; le second avec Moïse qui a plu à « Celui qui est dans Son existence seul » (Quod Immutabilis, 100).
[Traducteur : L'abréviation de Daniélou est ici Imm. 100. Cependant, Quod Immutabilis, 100 dans Philon III, 59, 61, ne contient rien de semblable à la phrase citée.]

29. Philon VI, 63, 65. Voir Sur les sacrifices d'Abel et de Caïn, 59.

Machine Translated by Google

sa théologie, comme le fera Vladimir Lossky à notre époque.30 Pour Palamas, il existe une réelle distinction entre l'o σία et le δυνάμεις. Ce dernier est Dieu directement saisi dans la divinisation et non seulement par son œuvre. De nombreux textes de Philon semblent justifier cette conception. Mais Wolfson a montré que cela vient du fait que le mot désigne deux réalités distinctes chez Philon. Il y a des attributs divins, mais ils sont incompréhensibles comme Dieu lui-même (De Sacrificiis, 59) et ne sont connus que par leurs effets. De plus, il y a des δυνάμεις qui sont saisis par l'esprit humain : ce sont les archétypes intelligibles de la création. Mais ils sont une réalité créée. Nous devrons en parler plus loin. Ainsi Philon ne reconnaît pas la division dans la nature divine qu'enseigne Palamas et ses œuvres, pas plus qu'elle ne reçoit d'appui des Pères de l'Église.

Les Logos

La doctrine des puissances est liée à notre connaissance de Dieu à travers son action dans le monde. La doctrine du Logos concerne cette action dans le monde dans sa structure même. Aucun aspect de la pensée de Philon n'a été davantage étudié. Il est en effet impossible d'exégèser le premier chapitre de l'Évangile de Jean ou d'étudier les origines du dogme de la Trinité sans rencontrer cette doctrine. Il faut ajouter que rien n'est pourtant resté plus obscur. Ses origines sont controversées, tout comme ses relations avec les spéculations rabbiniques sur la Memra ou les conceptions grecques de la raison immanente.

Sa signification est loin d'être claire. La plupart des auteurs voient le Logos comme une hypostase intermédiaire entre Dieu et le κόσμος. 31 Mais Wolfson a consacré une grande partie de son œuvre monumentale à tenter de démontrer qu'il n'en est rien. Selon lui, il faut distinguer plusieurs réalités différentes au sein du Logos : un Logos incréé qui est le vo ς divin et n'a pas d'existence distincte, un Logos créé qui est l'unité du monde intelligible, un Logos immanent qui agit dans les créatures intellectuelles. 32 Nous exposerons les données dans Philon en cherchant ce qui peut en être déduit avec certitude.

Philon désigne le Logos par plusieurs expressions qui reviennent constamment reviennent dans son œuvre :

30. Lossky, Essai sur la théologie mystique, 45ff.
31. Bréhier, Lebreton, Goodenough, etc.
32. Wolfson, Philo, I : 200–204.

Machine Translated by Google

> Mais s'il en est qui ne sont pas encore dignes d'être appelés Fils de Dieu, qu'ils s'empressent de prendre place sous le Premier-né [πρωτόγονος] de Dieu, le Verbe, qui est l'ancien [πρεσβύτατος] des anges, comme leur prince. Et il porte plusieurs noms : car il est appelé « le Commencement », et le Nom de Dieu, et son Verbe, et l'Homme selon son image, et « celui qui voit », c'est-à-dire Israël… Car si nous ne sommes pas encore dignes d'être considérés comme fils de Dieu, nous pouvons du moins être fils de son image invisible [ειδής], le Verbe très saint. Car le Verbe est l'image aînée [πρεσβύτατος] [ε κών] de Dieu (De Confusione, 146-47).33

Philon a puisé ces expressions dans la théologie juive palestinienne. On les retrouve chez les chrétiens juifs pour désigner le Verbe, notamment νομα et ρχή. Il en va de même pour μέρα et τόπος, que nous aborderons plus loin. Or, Philon n'a pas influencé ces auteurs judéo-chrétiens.

Il existe donc une source commune. Les expressions qui nous intéressent ici se retrouvent ailleurs chez Philon : le Logos est « l'aîné de toutes les existences [πρεσβύτατον] » (Quod Deterius, 118)34. Il est le premier-né (προτόγονος) de Dieu ; il est son image (Legum Allegoriae, III, 96). Toutes ces expressions traduisent à la fois une relation étroite avec Dieu et une nette distinction d'avec lui.

Certains passages semblent insister sur le fait que le Logos est au niveau de la di-vinité. « Car sa parole n'est pas un impact sonore de la voix sur l'air, ni mélangée à quoi que ce soit d'autre, mais elle est incarnée et dépouillé et ne diffère en rien de l'unité » (Quod Immutabilis, 83).35 Plus précisément encore, nous lisons : « Le Verbe divin, qui est élevé au-dessus de tous ceux-ci, n'a pas été représenté visiblement, n'étant semblable à aucun des objets des sens. Bien plus, Il est lui-même l'Image de Dieu, le plus important de tous les êtres perçus intellectuellement, placé le plus près, sans distance intermédiaire [μεθόριος] du Seul véritablement existant » (De Fuga, 101).36 Toutes ces expressions, « proximité de Dieu », « image de Dieu », « ressemblance avec la monade » peuvent signaler le caractère di-vin du Logos. Comme Dieu, c'est ειδής, comme nous l'avons vu plus haut. Comme lui, c'est κατάληπτος. « Ne croyez pas que ce soit une parole difficile que le Très-Haut soit innommable, alors que Sa Parole n'a pas de nom propre, que nous ne pouvons pas nommer.

33. PhilonIV, 89, 91.

34. Philon II, 281. [Traducteur : La traduction de Loeb ne précise pas explicitement que cela fait référence au Logos, mais le grec le fait.]. Voir Legum Allegoriae, III, 175.

35. Philon III, 51, 53.

36. Philon V, 65.

Machine Translated by Google

peut parler » (De Mutatione, 15).37 Il convient ici d'observer que le mot πρεσβύτατος s'applique à Dieu. Par conséquent, son application au Logos ne fait pas de ce dernier une créature.

Cependant, un certain nombre d'autres passages nous permettent d'interpréter ces expressions d'une manière qui montre de manière décisive que le Logos est inférieur à Dieu.

> À sa Parole, son principal messager, le plus ancien et le plus honoré, le Père de tous a accordé la prérogative spéciale de se tenir à la frontière [μεθόριος] et de séparer la créature du créateur. Cette même Parole plaide auprès de l'immortel, suppliant pour la mortalité affligée, et agit comme ambassadrice du souverain auprès du sujet… et le décrit fièrement en ces termes : « Et je me suis tenu entre l'Éternel et toi » (Deutéronome 5:5), c'est-à-dire ni incréé [γένητος] comme Dieu, ni créé comme toi, mais à mi-chemin entre les deux extrêmes, garant des deux côtés (Quis Heres, 205-206).

Un passage comme celui-ci montre clairement que le Logos est certes un intermédiaire, transcendant par rapport au monde de γένεσις, mais néanmoins inférieur à Dieu. C'est cette notion que l'on retrouve chez Origène. L'ambiguïté du terme γένεσις dans le discours chrétien rend la difficulté encore plus grande.
En tout cas, l'interprétation de Wolfson semble ici impossible.

Dans le même sens, nous citerons d'autres passages où apparaissent des thèmes que l'on retrouve chez Origène. Par exemple, il y a la distinction entre θεός et θεός. 39

> Celui qui est véritablement Dieu est Un, mais ceux qu'on appelle improprement ainsi sont plus qu'un. Ainsi, la Parole sainte, dans le cas présent, a désigné Celui qui est véritablement Dieu par l'article « Je suis le Dieu [θεός] », tandis qu'elle omet l'article lorsqu'elle mentionne celui qu'on appelle improprement ainsi, en disant « Qui t'est apparu dans le lieu » non pas « de Dieu », mais simplement « de Dieu [θεός] ». Elle donne ici le titre de « Dieu » à Son Verbe principal, non par une subtilité superstitieuse dans l'attribution des noms, mais avec un seul objectif : utiliser des mots pour exprimer des faits (De Somniis, I, 229).

Le caractère créé du Logos apparaît dans un passage comme le suivant :
« Dieu parla [λέγων] et cela fut fait — sans intervalle entre les deux — ou

37. Ibid., 151.
38. Philon, IV, 385.
39. Voir Origène, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, II, 2.
40. Philon V, 419

Machine Translated by Google

il pourrait suggérer une vision plus juste de dire que Sa parole était acte [ργον] » (De Sacrificiis, 65).41 Nous voyons l'idée ici. Dieu a d'abord créé toute chose dans son Logos, qui contient tout et par lequel le cosmos viendra à l'existence. Nous retrouverons la création simultanée chez Grégoire de Nysse, bien que séparée de la génération du Logos.

Le dernier passage nous introduit à la signification du Logos. Il est le principe de toute création, intelligible et sensible. En effet, il est l'instrument par lequel Dieu accompagne la création :

> Le Verbe qui précède tout ce qui est venu à l'existence, le Verbe que le Timonier de l'Univers saisit comme un gouvernail pour guider toutes choses dans leur course. De même que, lorsqu'il façonnait le monde, il l'utilisa comme instrument [ργάν] afin que l'ouvrage de ses mains soit irréprochable (De Migratione, 6).

De même, dans un autre passage : « Il ne reçoit rien de personne, car outre qu'il n'a aucun besoin, toutes choses lui appartiennent, et lorsqu'il donne, il emploie comme ministre de ses dons la raison par laquelle il a aussi créé le monde » (Quod Immutabilis, 57).43 Philon interprète Genèse 2:4 de cette manière : « au jour où le Seigneur Dieu fit le ciel et la terre. » Ce jour est l'un des noms du Logos. « Car par sa propre Raison suprêmement manifeste et rayonnante, Dieu les crée tous deux. »
(Legum Allegoriae I, 21).44 Cette exégèse se trouve déjà chez Aristobule.45 Mais cela vient du judaïsme palestinien, car on le retrouve chez les chrétiens juifs.46

Ce rôle du Logos signifie d'abord qu'il est celui qui conçoit les idées archétypiques. En ce sens, il est dans vo ς, la pensée de Dieu, mais comme pensée tournée vers le monde. Cela apparaît surtout dans les Allégories des Lois.

41. Philon II, 143.

42. Philo IV, 135. Sur l'origine aristotélicienne du terme organon, voir Wolfson, Philo, I : 263–66.

43. Philon III, 39.

44. Philon I, 159.

45. Eusèbe, Préparation évangélique, XIII, 12.

46. Justin, Dialogues, C, 4; Hippolytus, De Benedictione Mosis; 171. [Translator: There seems to be a separate volume Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob, et de Moïse, translation and notes Brière, Mariès, and Mercier.] Clement of Alexandria, Eclogae Propheticae, 53,1. [A recent edition of the cited work is Eclogae Propheticae. Estratti profettici, grec et italien, traduit et édité par Carlo Nardi.]

Machine Translated by Google

> L'ombre de Dieu est son Verbe, dont il s'est servi comme d'un instrument, créant ainsi le monde. Mais son ombre, et ce que nous pouvons appeler sa représentation, est l'archétype des créations ultérieures. Car, de même que Dieu est le Modèle de l'Image, à laquelle le titre d'Ombre vient d'être donné, de même l'Image devient le modèle des autres êtres (Legum Allegoriae, III, 96).

En tant qu'archétype, le Logos contient les idées exemplaires de toutes les réalités. « Or, le lieu [τόπος] a un triple sens… deuxièmement, celui du Verbe divin, que Dieu lui-même a entièrement rempli de puissances incorpo-relles [δυνάμεις] » (De Somniis, I, 62).48 Le mot δυνάμεις est ici synonyme de δέαι, comme nous le voyons dans un passage parallèle : « L'Univers composé d'idées n'aurait d'autre lieu que la Raison divine » (De Opificio, 20).49 Cet usage de τόπος est aristotélicien et platonicien.50 Nous notons que Philon l'utilise également pour parler de Dieu (De Cherubim, 49). Nous retrouverons la même idée chez Origène liée à une certaine multiplicité qui oppose le Logos à l'Un.51

Dans la mesure où le Logos porte en lui les modèles des choses créées, il les marque d'un sceau. Dans cette perspective, il est désigné par le nom de sphragis.

> Car le monde est venu à l'existence, et assurément il l'a été par la main d'une Cause ; et le Verbe de Celui qui l'a créé est lui-même le sceau [σφραγίς] par lequel chaque chose existante a reçu sa forme. Ainsi, dès le commencement, la forme [ε δος] accompagne parfaitement les choses qui naissent, car elle est l'empreinte et l'image du Verbe parfait (De Fuga et Inventione, 12).

Philon explique encore plus précisément :

> Car ce roi donne à l'âme un sceau [σφράγις] (Genèse 38:18), un don tout beau, par lequel il lui enseigne que lorsque la substance de l'univers était sans forme ni figure, Dieu lui a donné celles-ci ; lorsqu'elle n'avait pas de caractère défini, Dieu l'a modelée en

47. Philo I, 365, 367. Voir aussi Legum Allegoriae, I, 19 ; et Quis Rerum Divinarum Voici, 230–31.

48. Philon V, 329. Le Logos est le genre général, le plus élevé, qui est symbol-isée par la manne, dont le nom signifie τι, n'importe quoi (Legum Allegoriae, III, 175).

49. [Philon I, 17.]

50. Wolfson, Philo, I:246.

51. Origène, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, II, 8.

52. [Philon V, 17.]

Machine Translated by Google

> définition, et, lorsqu'il l'eut réalisée, il imprima à l'univers entier son image et une forme idéale, sa propre Parole (De Somniis, II, 45).53

L'empreinte gravée sur le pectoral du Grand Prêtre, lui-même figure du Grand Prêtre cosmique qu'est le Logos, représente cette sphragis (De Migratione Abrahami, 103). Le thème du Logos comme sphragis se retrouve chez les Pères. Lampe y voit même la source de la doctrine du caractère « sacramentel ».

Cependant, le Logos n'est pas seulement l'instrument de Dieu dans la création du monde. Il gouverne, préserve et maintient le monde. Nous avons déjà abordé le thème du Logos comme pilote du monde. Français C'est aussi le conducteur du monde : « Tandis que le Verbe est le cocher des puissances, Celui qui parle est assis dans le char, donnant des instructions au cocher pour le bon maniement des rênes de l'Univers » (De Fuga, 101).55 Ce n'est pas seulement l'instrument de la création mais de la Providence : « Car se meut en cercle la révolution de ce plan divin que la plupart appellent fortune » (Quod Immutabilis, 176).56 Il traverse l'univers à grande vitesse : « Ainsi, comme l'Incréé anticipe la parole du créé, ainsi la parole de l'Incréé devance la parole du créé, bien que celle-ci chevauche à toute vitesse sur les nuages… impliquant que la parole divine a devancé et rattrapé toutes choses » (De Sacrificiis Abelis et Caini, 66).57 Comme Wolfson l'a vu à juste titre, cette immanence du Logos dans le monde s'inscrit dans une tendance stoïcienne. Mais Wolfson avait tort de voir une réalité distincte du Logos incréé et du Logos intelligible dans ce Logos immanent qui illumine les logoi.

Ce caractère stoïcien apparaît dans deux attributs du Logos philonique. La première est la faculté de discernement. C'est le Logos τομεύς :

> Ainsi, les deux natures, la raison intérieure et le Verbe divin, ou Raison, au-dessus de nous, sont indivisibles. Pourtant, indivisibles, elles divisent d'innombrables choses. Le Verbe divin a séparé et réparti tout ce qui existe dans la nature. Notre esprit traite toutes les choses matérielles et immatérielles que le processus mental saisit, les divise en un

53. Philon V, 468.

54. Lampe, Le Sceau de l'Esprit. Voir Dölger, Sphragis, 66 et suiv.

55. Philon V, 65.

56. Philon III, 97.

57. Philon II, 145.

Machine Translated by Google

> l'infinité des infinis et ne cesse de les diviser. C'est le résultat de sa ressemblance avec le Père et Créateur de toutes choses. Car le Dieu…
>
> La tête est sans mélange, sans infusion, sans parties, et pourtant elle est devenue pour le monde entier cause de mélange, d'infusion, de division et de multiplicité de parties. Il est donc naturel que ces deux êtres, à l'image de Dieu, l'esprit en nous et l'esprit au-dessus de nous, subsistent sans parties ni séparation, tout en étant forts et puissants pour diviser et distinguer tout ce qui est (Quis Heres, 234-236).

Le Logos est donc l'épée de feu du Paradis « qui se déplace toujours avec un zèle inébranlable, t'enseignant à choisir le bien et à éviter le mal » (De Cherubim, 30).59 Cela nous renvoie à l'Épître aux Hébreux 4:12 : « Car la parole de Dieu est vivante et efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants, et elle s'étend jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit... et elle discerne les pensées et les intentions du cœur. »60

Mais si le Logos discerne, c'est aussi ce qui unit, c'est le lien de la création. « Car le Verbe de Celui-Qui-Est est, comme on l'a dit, le lien [δεσμός] de toute existence, et il maintient et unit toutes les parties, les empêchant de se dissoudre et de se séparer » (De Fuga, 112).61 Ceci est repris de manière remarquable dans De Plantatione :

> Aucune chose matérielle n'est assez solide pour supporter le fardeau du monde ; et la Parole éternelle du Dieu éternel est le soutien sûr et inébranlable du Tout. C'est Lui qui, s'étendant du centre jusqu'à ses limites extrêmes et de ses extrémités jusqu'au centre, maintient sur toute sa longueur le cours invaincu de la Nature, combinant et compactant toutes ses parties. Car le Père qui l'a créé a fait de sa Parole un lien de l'Univers tel que rien ne peut le rompre. (De Plantatione, 8-9)

Ici, nous trouvons successivement évoquées sous nos yeux l'image d'Atlas ou d'Antée, le δεσμός stoïcien, peut-être aussi la Sagesse grecque. Car l'Alexandrin qui écrivit le livre de la Sagesse savait déjà que la Sagesse est « subtile, vive, claire, sans tache, simple, insensible au mal, aimant le

58. Philon IV, 401. Voir aussi Quis Heres, 130-31.

59. Philon II, 27.

60. Spicq, “Le philonisme de l’Epître aux Hébreux,” 557–58.

61. Philon V, 71.

62. Philon III, 217.

Machine Translated by Google

« Ce qui est bon, c'est rapide » (Sagesse 7, 22) et qu'elle « s'étend d'un bout à l'autre » (Sagesse 8, 1). Mais il l'appelait Sophia et non Logos.

Cela pose la question du rapport de ces deux réalités chez Philon. Wolfson traite longuement de cette relation.63 Parfois, la Sagesse et le Logos sont identifiés. « Ceci sort de l'Éden, la Sagesse de Dieu, et ceci est la Raison de Dieu » (Legum Allegoriae, I, 65).64 De même, la pierre d'où jaillit l'eau vive dans le désert est identifiée à la Sagesse et au Logos dans le même passage (Quod Deterius, 115-18).65 Plus généralement, Sophia apparaît comme antérieure au Logos. Elle, plus que le Logos, peut être considérée comme la pensée divine. En ce sens, elle est comparée au Paradis d'où jaillit le Logos.

> C'est cette Parole qu'un membre de l'assemblée de Moïse compara à un fleuve, lorsqu'il dit dans les Psaumes : « Le fleuve de Dieu est plein d'eau » (Psaumes 45/44, 10) ; or, il serait insensé de supposer que ces mots puissent désigner à proprement parler l'un quelconque des fleuves de la terre. Non, il représente la Parole divine comme imprégnée du courant de la sagesse, sans qu'aucune partie ne soit vide ou dépourvue d'elle-même… Et un autre psaume dit : « Le courant impétueux du fleuve réjouit la cité de Dieu » (Psaumes 46/45, 4). Quelle cité ? Car la cité sainte actuelle, où se trouve également le temple sacré, ne se trouve pas plus à proximité des fleuves que de la mer. Il est donc clair qu'il écrit pour nous montrer allégoriquement autre chose que l'évident. Il est parfaitement vrai que l'impétueux élan de la parole divine, emporté (rapidement) et sans cesse par son courant fort et ordonné, déborde et réjouit l'univers tout entier de part en part (De Somniis, II, 245–47).66

Une dernière question se pose quant à la place du Logos dans l'ordre de la connaissance divine, en relation avec l'ousia et les puissances. À propos du symbolisme des villes de refuge (Nombres 35), Philon écrit :

> Il semblerait donc que la cité mère la plus importante, la plus sûre et la meilleure, bien plus qu'une simple cité, soit la Parole divine, et que s'y réfugier d'abord soit extrêmement avantageux. Les cinq autres, en quelque sorte des colonies, sont des puissances de Celui qui prononce cette Parole, leur

63. Wolfson, Philo, I : 253–82.

64. Philon I, 189.

65. Voir aussi Lois de l'allégorie, II, 86.

66. Philon V, 553. 555. [Traducteur : La numérotation hébraïque la plus habituelle du Psaume est mise en premier, suivie du numéro de la Septante, un de moins.] Pour Origène, la Sagesse est le nom le plus élevé et le seul qui soit propre au Fils (Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, 1, 9).

Machine Translated by Google

> le leader étant le pouvoir créateur, dans l'exercice duquel le Créateur a produit l'univers par une parole (De Fuga, 94–95).67

Philon énumère ensuite les pouvoirs. Nous avons cité ce passage. Il poursuit en montrant : « L'homme capable de courir vite doit s'arrêter, non pour reprendre son souffle, mais pour accéder au Verbe divin suprême, source de la Sagesse, afin de puiser à ce courant et, délivré de la mort, d'obtenir la vie éternelle comme récompense. » (De Fuga, 97).68 Ceux qui en sont incapables seront élevés au pouvoir créateur ou simplement au pouvoir royal. Nous l'avons vu. Deux points méritent d'être soulignés : d'une part, la supériorité de la Sagesse, identique au Logos, sur les autres pouvoirs,69 mais aussi la supériorité de la connaissance par illumination directe opérée par la connaissance dans l'âme, sur la connaissance indirecte issue de l'activité de Dieu dans le monde, à laquelle correspondent les pouvoirs.70

En outre, la connaissance du Logos est inférieure à la connaissance acquise par Ousia dans l'ombre. « Car il convient bien à ceux qui sont entrés en com-

« Ils sont en communion avec la connaissance pour désirer voir l'Existant s'ils le peuvent, mais s'ils ne le peuvent pas, pour voir au moins son image, le Verbe très saint » (De Confusione, 97).71 Ainsi, il nous est dit : « Car cela [tr. le mot interprétatif] doit être Dieu pour nous, le peuple imparfait, mais, quant aux sages et aux parfaits, l'Être primordial est leur Dieu » (Legum Allegoriae, III, 207).72 De plus, ayant vaincu le Logos, Joseph est « nourri par Dieu lui-même » (Legum Allegoriae III, 177).73

Nous entrons ici dans une hiérarchie qui part de la dernière puissance pour s'élever jusqu'à l'ousia insondable en passant par le Logos.74 Mais il ne faut pas oublier que cette hiérarchie est constituée par l'interaction de deux courants de pensée qui ne coïncident pas. L'un est la distinction entre essence et puissances, qui est la doctrine des attributs divins ; l'autre tendance est la distinction entre l'Être et le Logos, qui est la doctrine des hypostases. Cette dernière se retrouve chez Justin et Origène dans l'opposition

67. Philon V, 61.

68. Ibid., 63.

69. « Car le rocher de silex est la sagesse de Dieu, qu'il a marquée de la plus haute et de la plus importante de ses puissances » (Legum Allegoriae, II, 86) ; Philon I, 279.

70. Voir Lois de l'allégorie, III, 100.

71. Philon IV, 61–63.

72. Philon I, 443.

73. Ibid., 421.

74. Voir Origène, Commentaire sur l'Évangile de Jean, 1, 23.

Machine Translated by Google

entre le Logos connaissable et le Père inconnaissable, ce qui sera une déformation de la théologie trinitaire sous l'influence de Philon.

Quelle est l'origine de cette théologie philonienne du Logos qui apportera à la théologie trinitaire à la fois tant d'expressions utiles et tant de déviations dangereuses ? Ici, comme pour la nuée, nous sommes à nouveau confrontés à deux sources. D'une part, la première origine est le Logos des Septante, qui traduit l'hébreu dabar. On sait que dans l'Ancien Testament, la parole de Dieu a une triple fonction : créatrice, révélatrice et judiciaire.75 Ces divers aspects se retrouvent chez Philon. De plus, la théologie juive a remplacé le Nom divin par différentes expressions qui, sans être à proprement parler des hypostases, indiquaient des modes de présence ou d'action divine dans le monde. On sait le développement que la Kabbale donnera à ces doctrines. Elles peuvent guider Philon, d'autant plus que le livre grec de la Sagesse montre que le judaïsme alexandrin les connaissait.

De plus, Philon a interprété le Logos biblique sous des influences philosophiques. Nous avons donné de nombreux exemples de détails. Ce qui semble important, c'est que ces influences sont variées. La conception du Logos comme pensée de la création par Dieu est platonicienne. Elle est l'équivalent du vo ς divin chez Aristote. Enfin, le Logos pénétrant et animant le monde est stoïcien. Il semble que Wolfson ait eu tort de distinguer ces trois aspects comme formant trois niveaux d'existence chez Philon. Wolfson élimine ainsi la notion d'intermédiaire qu'il juge incompatible avec le monothéisme de Philon. Mais Wolfson semble se tromper. En revanche, il a eu raison de montrer que jusqu'alors le Logos n'occupait chez aucun penseur la place qu'il occupait chez Philon. C'est Philon qui le substitue au vo ς d'Aristote et au ψυχή stoïcien.[76] C'est pourquoi les théologiens chrétiens chercheraient dans Philon les éléments avec lesquels élaborer leur théologie de la Parole.77

Les anges

Le Logos constitue une sphère intermédiaire entre l'abîme de l'être et la création proprement dite. Les anges s'inscrivent pleinement dans l'ordre créé. Pourtant, ils constituent un monde à part, difficile à définir.

75. See Jacques Dupont, Essais sur la christologie de saint Jean.

76. Wolfson, Philo, I:253.

77. On pourrait aussi parler de théologie philonicienne des πνε μα. Voir Verbeke, L'évolution de la doctrine du Pneuma, 238-260 ; Laurentin, « Le pneuma dans la doctrine de Philon », pp. 490-537.

Machine Translated by Google

Exactement. Parfois, Philon les assimile à des âmes humaines. La seule différence serait que ces dernières descendent dans des corps. « Or, certains

des âmes sont descendues dans des corps, mais d'autres n'ont jamais daigné s'unir à aucune des parties de la terre » (De Gigantibus, 12).78
Dans ce cas, il faudra les étudier en même temps que les humains.
Wolfson fait cela.79 Mais en plus de cela, Philon établit une relation particulière entre eux et le Logos. Ils sont parfois appelés λόγοι. Ils apparaissent alors comme des instruments du Logos dans l'administration du monde.
Cette conception paraît plus fondamentale, d'autant plus qu'il n'est jamais question d'un archétype des anges. Ils semblent constituer un monde intelligible d'êtres personnels à côté du monde intelligible d'idées impersonnelles. Nous nous attarderons à cette interprétation sans négliger les contradictions de la pensée de Philon.

En réalité, les deux interprétations sont valables, car elles correspondent à deux catégories d'anges. À ce propos, un texte décisif nous dit :

> Dieu est un, mais il est entouré d'innombrables Puissances [δυνάμεις], qui toutes assistent et protègent la création, et parmi elles figure la puissance du châtiment. Or, le châtiment n'est pas un mal, mais une prévention et une correction du péché. C'est par ces Puissances que le monde incorporel et intelligible a été façonné, archétype de ce monde phénoménal » (De Confusione, 171-172).

Nous avons ici un premier groupe, celui des anges supérieurs. Ils ne font pas partie du cosmos, puisqu'ils ont coopéré à sa construction. Un autre passage nous montre leur relation avec les archétypes. Il s'agit des anges des nations interprétés comme des parties de l'âme. « Lorsque Dieu divisa et sépara les nations de l'âme... alors il fixa les limites de la descendance de la vertu correspondant au nombre des anges ; car il y a autant de formes ou de "nations" de vertu qu'il y a de paroles [λόγοι] de Dieu » (De Posteritate, 91).81
Nous trouvons ici une équivalence entre les idées des vertus et les anges des vertus.

78. Philon II, 451.

79. Wolfson, Philon, I:366 et suiv.

80. Philon IV, 103–105. Voir aussi De Somniis I :140 ; Philon V, 371, 373 : « D'autres sont d'une vertu et d'une excellence parfaites, doués d'un tempérament plus élevé et plus divin, qui n'ont jamais éprouvé le moindre désir des choses terrestres, mais sont les vice-rois du souverain de l'univers, les oreilles et les yeux, pour ainsi dire, du grand roi, voyant et entendant toutes choses. »

81. Philon II, 379.

Machine Translated by Google

Le texte de De Confusione poursuit : « Il y a aussi dans l'air une compagnie sacrée d'âmes incarnées, communément appelées anges dans les pages inspirées, qui servent ces puissances célestes » (De Confusione Linguarum, 174).82 Puisque les premières occupent le lieu divin (De Somniis, I, 127), les secondes occupent l'air. Ce sont celles qui peuvent être unies ou non à des corps :

> L'air est la demeure des âmes incorporelles, car il a semblé bon à leur Créateur de remplir toutes les parties de l'univers d'êtres vivants… Parmi ces âmes, certaines, ayant des tendances terrestres et des goûts matériels, descendent pour être solidement attachées dans des corps mortels, tandis que d'autres montent, étant sélectionnées pour un retour selon le nombre et les périodes déterminés par la nature. Parmi ces dernières, certaines, nostalgiques des voies familières et habituelles de la vie mortelle, reviennent sur leurs pas, tandis que d'autres, déclarant que la vie est une grande folie, appellent le corps une prison et un tombeau, et s'échappant comme d'un cachot ou d'une tombe, sont soulevées sur des ailes légères vers les airs supérieurs et parcourent les hauteurs [α να] pour toujours » (De Som-niis, I, 135, 138-139).83

On reconnaît ici le mythe platonicien du Phèdre. De plus, le contraste entre les deux catégories rappelle la distinction des apocalypses concernant les mauvais anges, les grands anges et les âmes des géants.

Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de cette distinction, les fonctions des deux catégories d'anges sont identiques dans leur substance. Elles sont : « serviteurs et ministres du Dieu primordial » (De Abrahamo, 115).84

Plus particulièrement, Dieu leur confie des tâches moins importantes ou indignes de Lui. « Ses Anges et Ses Paroles [λόγους] accordent les dons secondaires » (Legum Allegoriae, III, 177),85 tandis que Lui-même accomplit le bien. De plus, leur pouvoir est toujours dérivé (De Confusione, 181). De Confusione le souligne clairement :

> Ainsi, toute l'armée, composée des différents contingents, chacun rangé dans ses rangs respectifs, a pour devoir de servir et d'obéir à la parole du capitaine qui les a dirigés, et de suivre sa direction comme l'exigent le droit et la loi du service. Car il ne faut pas que les soldats de Dieu soient jamais

82. PhilonIV, 105.

83. Philon V, 369, 371. Voir aussi De Gigantibus, 6 et 12, et De Plantatione, 14. Origène considère également les hommes comme de purs esprits descendus dans des corps. Daniélou, Origène, 207–17.

84. Philon VI, 61.

85. Philon I, 421.

Machine Translated by Google

> coupable de désertion. Le Roi peut donc légitimement dialoguer avec ses pouvoirs et les employer à des fins qui ne devraient pas être accomplies par Dieu seul. Il est vrai que le Père de tous n'a besoin de rien, de sorte qu'il devrait exiger la coopération d'autrui s'il veut une œuvre créatrice. Cependant, voyant ce qui lui convenait et ce qui convenait au monde en devenir, il a permis à ses pouvoirs soumis de façonner certaines choses (De Confusione, 174-175).

Parmi ces fonctions, on peut noter la fabrication du corps humain (De Confusione, 179) et les punitions infligées aux humains.

Plus particulièrement, les anges aident les humains dans leur ascension vers Dieu. Ils sont gardiens φύλακες (De Confusione, 27) et compagnons κόλουθοι. « Or, celui qui suit Dieu a nécessairement pour compagnons de route les paroles et les pensées [λόγεις] qui l'accompagnent, les anges comme on les appelle souvent » (De Migratione, 173).87 Ils assistent les humains dans leur lutte contre les passions (De Sobrietate, 65). Dieu communique les rêves par leur intermédiaire (De Somniis, I, 190). Cette aide correspond au début de la vie spirituelle.

Français L'accord parfait directement avec Dieu. « Dans l'entendement de ceux qui ont été purifiés au plus haut point, le Souverain de l'univers marche [μπεριπατε] sans bruit, seul, invisiblement, mais dans l'entendement de ceux qui sont encore en cours de purification et n'ont pas encore pleinement lavé leur vie souillée et tachée par le poids du corps, marchent des anges, des paroles divines, les rendant lumineuses et pures avec les doctrines de tout ce qui est bon et beau » (De Somniis, I, 148).88 La tradition chrétienne reprendra ce point, notamment chez Clément d'Alexandrie et le Pseudo-Denys.89 En effet, les humains ne peuvent supporter le rayonnement divin.

> Ce fut pour nous une bénédiction, dans notre triste situation, de recourir aux services de « mots » agissant en notre faveur comme médiateurs, tant sont grandes notre crainte et notre terreur frémissante devant le Monarque universel et la puissance infinie de sa souveraineté. C'est cette conception qui nous a un jour poussés à nous adresser à l'un de ces médiateurs.
>
> la supplication : « Parle-nous cependant, et que Dieu ne nous parle pas, de peur que nous ne mourions » (Exode 20:19) » (De Somniis I:142–43).90

86. Philon IV, 104–105.

87. Ibid., 233.

88. Philon, V, 375. Voir aussi Des rêves I : 115.

89. Daniélou, Les anges et leur mission.

90. Philon V, 373.

Machine Translated by Google

Mais si les anges transmettent les illuminations divines aux humains, ils sont également chargés de transmettre les prières humaines à Dieu. Ils sont les prêtres du Temple cosmique (De Specialibus Legibus, I, 66). En conséquence, ils circulent entre la terre et le ciel. « Ils transmettent les ordres du Père à ses enfants et rapportent leurs besoins à leur Père » (De Somniis I, 141).91 L'échelle de Jacob en est l'image,

> Tel est donc ce que l'on appelle escalier, au sens figuré, dans l'univers. Si nous considérons ce qu'on appelle ainsi chez les êtres humains, nous découvrirons qu'il s'agit de l'âme. Son pied est la perception sensorielle, qui est en quelque sorte l'élément terrestre en lui, et sa tête, l'esprit [vo ς], entièrement pur, l'élément céleste, comme on peut l'appeler. De haut en bas, sur toute son étendue, se meuvent sans cesse les « paroles » [λόγοι] de Dieu, l'entraînant avec elles lorsqu'elles s'élèvent, la déconnectant de ce qui est mortel, et lui offrant le spectacle des seuls objets dignes de notre regard ; et lorsqu'ils descendent, ils ne le jettent pas, car ni Dieu ni une Parole divine ne causent de mal, mais ils daignent, par amour pour l'homme [φιλανθρωπία] et par compassion pour notre race, être des aides et des camarades, afin qu'avec la guérison de leur souffle, ils puissent vivifier dans une vie nouvelle l'âme qui est encore portée dans le corps comme dans un fleuve (De Somniis, I, 146–47).92

Si l'on compare cette doctrine à celle des apocalypses juives contemporaines, on observe des différences considérables. On ne retrouve aucun de ces détails : les noms des anges, leurs rôles en lien avec les éléments de l'univers, ou leur rôle au moment de la mort, qui caractérisent l'angélologie palestinienne. De même, les mauvais anges sont presque inconnus.93 Si certains anges sont adorés comme des dieux, c'est par erreur humaine (De Fuga, 212). En réalité, l'angélologie de Philon doit beaucoup à son environnement grec. C'est l'angélologie de Platon et de Plutarque. Les anges sont des intermédiaires entre Dieu et les humains. Ils habitent dans l'air.94 Philon les appelle simplement γγελοι et non δαίμονες. « C'est la coutume de Moïse de donner le nom d'anges à ceux que d'autres philosophes appellent démons » (De Gigantibus, 6).9

91. Ibid., 373.

92. Ibid., 375.

93. Voir seulement De Gigantibus, 16 et 17. Mais ailleurs Philon déclare : « Ce sont « immunisé contre la méchanceté » (Sur la confusion des langues, 177 ; Philon IV, 107).

94. Soury, Démonologie de Plutarque, 19–25

95. Philon II, 449.

Machine Translated by Google

« Les démons et les anges ne sont que des noms différents pour le même objet sous-jacent » (De Gigantibus, 16).96

Le Cosmos

Les anges constituent une sphère de la création. Le cosmos en est une autre. Ce qui le caractérise est la distinction entre le sensible et l'intelligible.
Le cosmos se présente sous deux aspects. D'une part, il subsiste sous la forme d'un ensemble d'archétypes que Philon fut le premier à appeler κόσμος νοητός (De Opificio, 26). D'autre part, le cosmos existe sous la forme particulière de l'univers visible. À cette distinction s'ajoute une autre, cette fois non pas horizontale mais verticale. Dans sa totalité, l'univers constitue le Grand Cosmos, dont le grand prêtre est le Logos. De plus, l'homme forme un microcosme dont la structure est parallèle à celle de l'univers et dont la tête est le νο ς. L'homme ne fait pas partie du Cosmos. Il est l'image du Logos comme le Cosmos est l'image du Logos. Par conséquent, nous étudierons successivement ces deux domaines en considérant chacun l'aspect intelligible et sensible.

La distinction entre κόσμος νοητός et κόσμος α σθητός est un thème platonicien, même si Philon y appose sa marque. « Car cet univers, puisque nous le percevons par nos sens, est le fils cadet de Dieu. Au fils aîné, je veux dire l'univers intelligible, il a assigné la place de premier-né, et a décidé qu'il resterait sous sa garde » (Quod Immutabilis, 31).98 Le traité De Opificio explique ce qu'est le monde intelligible :

> Car Dieu, étant Dieu, a supposé qu'une belle copie ne serait jamais produite sans un beau modèle et qu'aucun objet de perception ne serait irréprochable s'il n'était pas créé à l'image d'un original [δέαν] discernable uniquement par l'intellect. Ainsi, lorsqu'il a voulu créer ce monde visible, il a d'abord pleinement formé le monde intelligible, afin de pouvoir utiliser un modèle entièrement divin et incorporel pour produire le monde matériel, comme création ultérieure, image même d'une création antérieure, pour englober en lui des objets de perception d'autant d'espèces que les autres contenaient des objets d'intelligence. » (De Opificio, 15-16)

96. Ibid., 453.
97. Lindeskog, Études sur l'idée néotestamentaire de la création, 135–63
98. Philon III, 25, 27.
99. Philon I, 15.

Machine Translated by Google

Philon compare ensuite Dieu à un architecte qui construit un modèle avant de bâtir une ville (De Opificio, 17–20). Ce cosmos noetos est conçu comme un royaume (πολιτεία) d'idées incorruptibles et incorporelles.

Le problème est de savoir où situer le monde des idées et des espèces. Wolfson a étudié cela de près. Il rappelle que dans la pensée antique, on trouve trois interprétations de cette question. Pour Platon, il existe une création100
Le monde des idées, qui est le monde totalement réel. Pour Aristote, les espèces n'existent pas en dehors des individus particuliers chez lesquels elles se réalisent. Enfin, une certaine tendance platonicienne considère les idées comme existant dans la pensée divine. Wolfson conclut que Philon a retenu cette triple interprétation et que les idées, comme le Logos, qui ne serait que leur unité, existeraient sur trois niveaux à la fois, en tant que pensées par Dieu et non distinctes de lui, en tant que monde intelligible créé, et en tant que réalisées dans le monde sensible.101

Cela semble être une simplification de la pensée de Philon. Il est convaincu de l'existence d'une relation entre les idées et le Logos. Mais pas plus que nous ne pouvons séparer le Logos immanent de Dieu et un Logos créé, nous ne pouvons distinguer un monde d'idées créées et un monde d'idées incréées. Le monde des idées partage la même ambiguïté que le Logos. Nous avons vu que ce dernier était appelé « le lieu des idées ».

D'autres passages illustrent cette relation. « De même que la cité, façonnée à l'avance dans l'esprit de l'architecte, n'avait aucune place dans le monde extérieur, mais avait été gravée dans l'âme de l'artisan comme par un sceau ; de même l'univers composé d'idées n'aurait d'autre lieu que la Raison divine, auteur de cette structure ordonnée » (De Opificio, 20).102 En ce sens, le monde des idées est identique au Logos lui-même dans la mesure où il pense le monde. Il subsiste dans le Logos :

> Si l'on désire utiliser les mots de manière plus simple et directe, on dira que le monde discerné par le seul intellect n'est rien d'autre que le Verbe de Dieu déjà engagé dans l'acte de création. Car (pour revenir à notre illustration), la cité discernable par le seul intellect n'est rien d'autre que la faculté de raisonnement [λογισμός] de l'architecte en train de planifier sa fondation. C'est Moïse qui l'énonce, et non moi… en rapportant la création de l'homme, selon laquelle il a été modelé d'après

100. [Traducteur : Comme le souligne Wolfson Philon, I:204, Philon apporte ici « un changement très significatif » à la doctrine du Timée.]

101. Wolfson, Philo, I : 200 et suivantes, et 290 et suivantes.

102. Philon I, 17.

Machine Translated by Google

> l'image de Dieu (Genèse 1:27). Or, si la partie est l'image d'une image [ε κών ε κόνος], il est manifeste que le tout l'est aussi, et si la création entière, ce monde entier perçu par nos sens (vu qu'il est plus grand que toute image humaine) est une copie de l'image divine, il est manifeste que le sceau archétypique, que nous affirmons être le monde décrit par l'esprit, serait aussi la Parole même de Dieu (De Opificio, 24-25).

Mais, de plus, ce monde intelligible possède sa propre réalité. Il appartient au monde créé. Ainsi, nous constatons qu'il entretient avec le Logos une relation similaire à celle du Logos avec le Père. C'est ce monde intelligible qui fut créé au commencement :

> Le Créateur créa d'abord un ciel incorporel, une terre invisible, et la forme essentielle de l'air et du vide… Ensuite, il créa l'essence incorporelle de l'eau et du souffle de vie, et, pour couronner le tout, de la lumière. Celle-ci, la septième par ordre d'importance, était une forme incorporelle, discernable seulement par l'esprit, ou le soleil et tous les luminaires qui devaient naître par le ciel… Car l'intelligible surpasse de loin le visible par l'éclat de son rayonnement, comme la lumière du soleil surpasse assurément l'obscurité et le jour-nuit, et l'esprit, maître de toute l'âme, les yeux du corps. Or, cette lumière invisible, perceptible seulement par l'esprit, est apparue comme image [ε κ ν] du Verbe divin qui l'a portée à notre connaissance (De Opificio, 29-31).104

De même, il existe d'autres exemples de ce qui précède : « Nous devons cependant placer ces choses, l'aube et le soir, je veux dire, dans la catégorie de l'incorporel et de l'intelligible : car il n'y a en elles rien de patent pour les sens, mais elles sont simplement des modèles [δέαι], des règles de mesure, des patrons [τύποι] et des sceaux [σφραγ δες], tous étant incorporels et servant à la création d'autres corps » (De Opificio, 34).105

Cette création du monde intelligible est simultanée. En ce sens, Philon commente, avant saint Basile, la μία μέρα de la Septante. « Par suite, une mesure du temps fut immédiatement créée, que son Créateur appela Jour, et non pas "premier" [πρώτην] jour, mais "un" [μίαν], expression due à l'unicité du monde intelligible, et à sa parenté naturelle avec le nombre "Un" [μοναδικ ν] » (De Opificio, 35).106

103. Ibid., 21.
104. Ibid., 23, 25.
105. Ibid., 27.
106. Ibid., 27.

Machine Translated by Google

Rappelons que « jour » est l'un des noms du Logos pour Philon. Ainsi, l'ordre dans lequel la Genèse décrit l'étape de la création ne doit pas être pris au sens chronologique pour ce qui concerne le monde intelligible, mais au sens logique. « Car, même si le Créateur a fait toutes choses simultanément, l'ordre n'en était pas moins un attribut de tout ce qui est venu à l'existence dans une belle beauté, car la beauté est absente là où règne le désordre. Or, l'ordre [τάξις] est une série [κολουθία] de choses se produisant avant et après, dans un ordre précis, une séquence qui, bien qu'invisible dans les productions achevées, existe pourtant dans les desseins des concepteurs » (De Opificio, 28).107 Nous retrouvons ces idées et ces termes chez Grégoire de Nysse.

Ainsi, nous pouvons conclure, en ce qui concerne le monde intelligible, qu'il est impossible d'y distinguer plusieurs niveaux. Les termes apparemment contradictoires qui le décrivent montrent qu'il ne peut être ni réduit au Logos ni opposé à lui. Il constitue un ordre à part, celui des idées subsistantes, dont le lien est certes le Logos, mais qui correspondent aussi à une action du Logos qui les constitue en lui ou dans laquelle Dieu les constitue. Par conséquent, elles sont postérieures à la génération du Logos, du moins dans l'ordre logique. Mais en même temps, elles ne s'en distinguent pas parfaitement. De même que le Logos est le terme d'une action de Dieu qui n'est pas proprement création mais acte de pensée, de même le monde intelligible est le terme d'une action du Logos en tant qu'objet de pensée. Wolfson avait raison de voir dans ces trois éléments trois aspects de Dieu : vo ς, νοητός, νοητόν. Mais il va trop loin en pensant que ces trois opérations constituent des niveaux distincts de réalité. Le même κόσμος νοητός est l'objet de la pensée divine et subsiste dans sa propre réalité.

Le monde sensible qui est créé ensuite est contrasté avec le monde intérieur. monde intelligible. « Le monde incorporel était donc désormais achevé et fermement établi dans la Raison divine, et le monde sensible était mûr pour naître selon le modèle de l'incorporel » (De Opificio, 36).108
Le De Opificio décrit les étapes de cette création réelle. Il s'agit ici d'un exposé strictement cosmologique. Philon y suit la philosophie de son temps plus que partout ailleurs, en particulier celle d'Aristote et des stoïciens. On observera en particulier qu'à cette doctrine de la supériorité du monde intelligible, Philon ajoute une très grande admiration pour le monde sensible, en particulier pour le ciel. Si la philosophie païenne…

107. Ibid., 23.
108. Ibid., 27.

Machine Translated by Google

Si les philosophes ont eu tort de les adorer, il n'en demeure pas moins que leur contemplation devait conduire à la connaissance de l'existence et des attributs de Dieu. La contemplation du cosmos représente ici la première étape de l'ascension de l'intellect vers Dieu, tout comme elle est la dernière étape dans l'ordre de l'émergence de ces réalités.

Homme

Le parallélisme entre κόσμος et νθρωπος est un thème constant chez Philon. Dans son exégèse, interprétations cosmologique et psychologique sont sans cesse associées. Ainsi, l'arbre de vie est simultanément la figure du soleil et du vo ς. La cité de Dieu que le fleuve ravit est d'abord le Cosmos qui a reçu la liqueur divine dans sa plénitude et s'exalte dans une joie éternelle. Ensuite, c'est l'âme du sage dans laquelle Dieu est censé circuler comme dans une cité (De Somniis, II, 247-248). L'échelle de Jacob sur laquelle les anges montent et descendent est « l'air symbolisé par un escalier fermement ancré sur la terre… de sorte que la terre est le pied et la racine de l'air et le ciel son « tête... Tel est donc ce que dans l'univers on appelle figurément escalier. Si nous considérons ce qu'on appelle ainsi chez les êtres humains, nous trouverons que c'est l'âme. Son pied est la perception sensorielle, qui est comme l'élément terrestre en lui, et sa tête, l'esprit » (De Somniis, I, 144, 146).110 Le macrocosme et le microcosme sont les deux parties de la création dans un état de dépendance mutuelle, mais distinctes et présentant une structure similaire.

De même que la création du monde intelligible précède celle du monde α σθητός, de même la création de l'homme à l'image précède celle de l'homme modelé avec de la terre.

> Il y a une grande différence entre l'homme ainsi formé et l'homme qui est venu à l'existence plus tôt à l'image de Dieu : car l'homme ainsi formé est un objet de perception sensorielle, participant déjà de telle ou telle qualité, constitué de corps et d'âme, homme ou femme, par nature mortel ; tandis que celui qui était à l'image (divine) était une idée [ιδέα] ou un type ou un sceau [σφραγίς], un objet de pensée (seulement), incorporel, ni mâle ni femelle, par nature incorruptible (De Opificio, 134-35).111

109. See Festugière, Le dieu cosmique, 554–72, which translates a large number of these passages.

110. Philon V, 373, 375.

111. Philon I, 107.

Machine Translated by Google

En plus,

> Il existe deux types d'hommes : l'un est céleste, l'autre terrestre. L'homme céleste, créé à l'image de Dieu, est totalement dépourvu de part ni de lot dans la substance corruptible et terrestre ; tandis que l'homme terrestre a été formé à partir de la matière dispersée çà et là, que Moïse appelle « argile ».
> C'est pourquoi il dit que l'homme céleste n'a pas été modelé, mais qu'il a été marqué de l'image de Dieu ; tandis que l'homme terrestre est une œuvre modelée de l'Artisan, mais pas de sa descendance (Legum Allegoriae, I, 31-32).112

Ce commentaire se fonde sur la distinction qui apparaît lorsque l'on compare deux passages de la Genèse : 1, 26 et 2, 7. L'interprétation de Philon bénéficiera d'une faveur extraordinaire. On sait notamment qu'elle sera reprise par Grégoire de Nysse, dont le traité De la Création de l'homme reconnaît son inspiration dans le De Opificio de Philon. Mais le contraste entre les deux hommes admet plusieurs interprétations. L'interprétation de Philon ne laisse aucun doute après ce que nous avons déjà vu. L'homme créé à l'image est l'idée archétypique de l'homme préexistant dans le Logos. Elle ne correspond pas à un stade particulier de l'humanité, comme le pensera Origène en admettant une préexistence humaine réelle dans un monde idéal. L'idée d'homme est dans le même rapport au Logos que l'idée de κόσμος. Une phrase que nous avons laissée de côté jusqu'ici nous explique cela, lorsque parmi les titres du Logos, Philon mentionne celui de « l'Homme à son image » (De Confusione, 146).113 En fait, l'homme comme image est un aspect du Logos en tant que lieu des idées archétypiques.

Cependant, bien que l'homme présente une analogie avec le κόσμος, il possède une structure particulière. En effet, il lui est essentiel d'être constitué de deux éléments, l'un corporel, l'autre intellectuel, la σ μα et le νο ς. Chacun de ces éléments possède son idée archétypale. « De même qu'avant l'esprit particulier et individuel subsiste un certain original comme archétype et modèle de celui-ci, et de même avant la perception sensorielle particulière, un certain original de la perception sensorielle lié au particulier comme un sceau [σφραγ δος] imprimant l'est à la forme qu'il crée » (Legum Allegoriae, I, 22).114 Ils se réalisent ensuite en particulier, dont un symbole est la création de l'homme et de la femme : « Car il était nécessaire que la création de l'esprit fût immédiatement suivie de celle de la perception sensorielle, pour être

112. Ibid., 167.
113. PhilonIV, 9.
114. Philon I, 161.

Machine Translated by Google

« Il est son assistant et son allié. Ayant ensuite achevé la création de l'esprit, il façonne le produit de l'habileté créatrice qui lui succède, avec le même ordre et la même puissance, à savoir la perception sensorielle active, en vue de la plénitude de l'âme entière » (Legum Allegoriae, II, 24).115

Mais il existe une hiérarchie entre ces deux parties de l'homme. Le vo ς est fait pour commander aux sensations et aux passions. Philon reprend ici l'image platonicienne du conducteur (De Sacrificiis, 49). Cette hiérarchie repose sur une différence de nature. Le vo ς possède une dignité supérieure. « C'est à l'égard de l'Esprit [vo v], élément souverain de l'âme, que le mot image est utilisé » (De Opificio, 69).116 De ce fait, l'esprit a une analogie avec Dieu. Comme Lui, il est incompréhensible.

« Et pourquoi s'étonner que l'Existant ne puisse être appréhendé [κατάληπτον] par les hommes, alors que même l'esprit [vo ς] en chacun de nous nous est inconnu [γνωστος] ? » (De Mutatione, 10).117 De plus, « l'esprit qui est en chacun de nous peut appréhender d'autres objets, mais est incapable de se connaître lui-même » (Legum Allegoriae, I, 91).118 Il existe en l'homme une parenté, συγγένεια, avec Dieu (De Opificio, 145). L'homme est « une copie, un fragment ou un rayon de cette nature bénie » (De Opificio, 146).119

En conséquence, la relation entre l'homme et le Cosmos s'en trouve modifiée. Ce que le Logos est au Cosmos, le vo ς l'est au σ μα. Il existe une analogie entre la fonction directrice du Logos à l'égard du Cosmos et celle du vo ς à l'égard de la sensation et de la passion, fondée sur une réelle parenté. « Il insuffla en lui d'en haut sa propre Déité. La Déité invisible imprima à l'âme invisible son empreinte, afin que même la région terrestre ne soit pas privée de l'image de Dieu. Mais l'Archétype est, bien sûr, si dépourvu de forme visible que même son image ne pouvait être vue » (Quod Deterius, 86-87).120

Ainsi, une nouvelle hiérarchie apparaît. Le Logos est, d'une part, en relation avec les anges, également appelés logoi. Il est en relation avec les idées archétypiques du Cosmos, également appelées logoi. Enfin, il est en relation avec l'esprit humain, qui est lui aussi un logos. Mais ces trois relations sont distinctes, et si elles sont liées au Logos, cela n'implique pas de hiérarchie entre elles.

115. Ibid., 241.
116. Ibid., 55.
117. Philon V, 147.
118. Philon I, 207.
119. Ibid., 115.
120. Philon II, 261.

Machine Translated by Google

En interprétant le récit de la Genèse comme il l'a fait et en voyant le vo ς humain dans l'ε κών, Philon a réalisé une véritable révolution et inauguré une théologie. Giblet l'a bien noté : « Alors que pour toute la pensée grecque l'image reste du côté du monde sensible et visible, une révolution se produit soudainement. L'image de Dieu dont parle Moïse devient l'expression paradigmatique du caractère invisible et spirituel de l'intelligence. La perspective a changé. Le contraste fondamental n'est plus entre deux univers, l'un sensible et l'autre intelligible. Il est certainement plutôt entre Dieu et le Créé. »121 Il faut compléter cela en disant que le concept philonien d'ε κών marque d'abord la différence entre l'esprit créé et l'esprit incréé, mais ensuite, marque leur parenté. Par conséquent, nous voyons qu'à travers cette ambiguïté, la distinction créera les mêmes difficultés pour la théologie chrétienne de la grâce et de la nature que l'ambiguïté du Logos créera pour la théologie trinitaire.

Grâce

Les études que nous avons menées sur différents aspects de la création chez Philon ont pu donner l'impression que les frontières entre le monde divin et le monde créé n'étaient pas parfaitement déterminées et que, par conséquent, le caractère absolu de transcendance que nous avons posé comme caractérisant la pensée de Philon était menacé. Cette impression doit être corrigée par une dernière observation. Il est parfaitement vrai que Philon admet une certaine connaturalité entre Dieu et la création. Mais cette συγγένεια
Il s'agit d'une chose qui n'appartient pas à la création par nature, mais qui est un pur don de Dieu. Entre Dieu et sa création existe un abîme essentiel, qui est précisément la création. Nous avons vu que c'est là que réside la caractéristique de la transcendance biblique. Cela ne signifie pas que l'homme n'a aucun lien de parenté avec Dieu, mais que ce lien est un don gratuit de Dieu.

L'impiété consiste à se mettre en cause, à s'attribuer quelque chose. « Par le seul vrai Dieu, je ne trouve rien de plus honteux que de supposer que j'exerce mon esprit et mes sens » (Legum Allegoriae, II, 68).122 « Quiconque ose dire que quelque chose lui appartient se sera ainsi enregistré comme esclave à perpétuité » (Legum Allegoriae, III, 198).123 « Quel ennemi plus mortel

121. Giblet, "L'homme image de Dieu," 99.
122. Philon I, 267. Voir Lois de l'allégorie, III, 81.
123. Philon I, 435.

Machine Translated by Google

Peut-il y avoir d'âme plus noble que celui qui, dans sa vaine gloire, s'attribue ce qui n'appartient qu'à Dieu ? Car il appartient à Dieu d'agir, et nous ne pouvons l'attribuer à aucune créature. Ce qui appartient à la créature, c'est de souffrir. (De Cherubim, 77)124

Tel est le péché de Caïn. « Il est un fait qu'il existe deux conceptions opposées et opposées de la vie : l'une qui attribue toutes choses à l'esprit [τ ν] comme maître, que nous utilisions notre raison ou nos sens, en mouvement ou au repos ; l'autre qui suit Dieu, dont elle se croit l'œuvre. La première de ces conceptions est représentée par Caïn, appelé Possession, car il pense posséder toutes choses, l'autre par Abel, dont le nom signifie « celui qui rapporte (toutes choses) à Dieu » (De Sacrificiis, 2)125.

Philon analyse plus en détail les différents aspects de ce péché de φιλαυτία dans les mêmes œuvres :

> Ceux qui échouent dans ce domaine se divisent en trois catégories. La première est celle de ceux qui, par oubli de leurs bénédictions, ont perdu ce grand trésor : l'esprit de gratitude. La seconde est celle de ceux qui, malgré un orgueil démesuré, pensent être la cause des biens qui leur sont échus, et non celle de Celui qui en est la véritable cause. Il existe aussi une troisième catégorie, coupable d'une erreur moins blâmable que ces dernières, mais plus grave que la première. Ils acceptent l'Esprit Régnant comme cause du bien, tout en affirmant que ces biens sont leur héritage naturel. Ils se disent prudents, courageux, tempérants et justes, et sont donc, aux yeux de Dieu, jugés dignes de ses faveurs (De Sacrificiis, 54).

L'attitude envisagée est très proche du pharisaïsme et témoigne chez Philon d'un sens de la gratuité des dons de Dieu proche de celui de saint Paul. On retrouve la même image dans le De Posteritate :

> Ceux qui affirment que tout ce qui relève de la pensée, de la perception ou de la parole est un don gratuit de leur âme, introduisant ainsi une opinion impie et athée, doivent être rattachés à la race de Caïn, qui, bien qu'incapable de se gouverner lui-même, osait affirmer qu'il possédait également toutes les autres choses. Mais ceux qui ne revendiquent pas comme leur propriété tout ce qui est juste dans la création, mais reconnaissent tout comme un don de Dieu,

124. Philon II, 55.
125. Ibid., 95, 97.
126. Ibid.. 135.

Machine Translated by Google

> étant des hommes de véritable noblesse… doivent rester inscrits sous Seth comme chef de leur race (De Posteritate, 42).127

En effet, la vérité est : « Car toutes choses appartiennent à Dieu [θεο γ ρ τ πάντα κτήματα], de sorte que celui qui s'attribue quelque chose s'approprie ce qui est à autrui, et il reçoit un coup grave et difficile à guérir, même l'orgueil, une chose apparentée à l'ignorance grossière » (Legum Allegoriae, III, 33).128 De Cherubim insiste particulièrement sur cette doctrine.
« Depuis lors, il a été démontré qu'aucun mortel ne peut en réalité être le seigneur de quoi que ce soit… ce véritable prince et seigneur doit être un seul, Dieu, qui seul peut légitimement prétendre que toutes choses sont ses possessions » (De Cherubim, 83).129 De plus, commentant Lévitique 25:23, « La terre ne sera pas vendue définitivement, car la terre est à moi ; car vous êtes des étrangers et des résidents permanents auprès de moi », Philon écrit :

> Une preuve évidente que, par leur possession, toutes choses appartiennent à Dieu, et qu'elles n'appartiennent aux créatures que par prêt. Car rien, veut dire Moïse, ne sera vendu à perpétuité à aucune créature, car il n'y a qu'une seule créature à qui la possession de toutes choses est pleinement assurée. Car toutes les créatures sont données par Dieu par prêt [χρ σις par opposition à κτήσις] à tous, et il a fait connaître ces choses particulières comme étant complètes en soi, de sorte qu'elles n'ont absolument besoin d'aucune autre. Ainsi, par le désir d'obtenir ce dont elle a besoin, elle doit nécessairement s'approcher de ce qui peut subvenir à ses besoins, et cette approche doit être mutuelle et réciproque. Ainsi, par la réciprocité et la combinaison, tout comme une lyre est formée de notes différentes, Dieu voulait qu'ils parviennent à la communion et à la concorde [κοινωνίαν κα συμφωνίαν] et forment une seule harmonie, et qu'un échange universel les gouverne et les conduise à la consommation du monde entier. (De Cherubim, 108–10).130

Une description de la sympathie universelle suit dans le style de Posidonius (et de Cicéron) :

> Ainsi l'amour attire... le ciel à la terre, la terre au ciel, l'air à l'eau et l'eau à l'air... Ainsi chacun, pouvons-nous dire, veut et a besoin de chacun ; tous ont besoin de tous, de sorte que ce tout dont chacun est une partie,

127. Ibid., 351, 353.
128. Philon I, 323.
129. Philon II, 59.
130. Ibid., 73, 75.

Machine Translated by Google

> pourrait être cette œuvre parfaite, digne de son architecte, ce monde. Combinant ainsi toutes choses, il s'est attribué la souveraineté de toutes choses ; à ses sujets, il a assigné l'usage et la jouissance d'eux-mêmes et des autres… Pourtant, je découvre qu'aucun d'eux n'est vraiment mien. Où était mon corps avant la naissance, et où ira-t-il après mon départ ?… D'où vient l'âme, où ira-t-elle, combien de temps sera-t-elle notre compagne et notre camarade ? Pouvons-nous en déterminer la nature essentielle ? Quand l'avons-nous obtenue ? Avant la naissance ? Mais alors, il n'y avait pas de « nous-mêmes ». Qu'en sera-t-il après la mort ? Mais alors, nous qui sommes ici unis au corps, créatures de composition et de qualité, nous ne serons plus, mais nous irons vers notre renaissance, pour être avec le sans-corps, sans composition et sans qualité.
>
> Même maintenant, dans cette vie, nous sommes les gouvernés plutôt que les dirigeants, connus plutôt que les connaisseurs. L'âme nous connaît, même si nous l'ignorons ; elle nous impose des ordres auxquels nous devons obéir avec empressement, comme un serviteur obéit à sa maîtresse. Et quand elle le voudra, elle demandera le divorce devant les tribunaux et partira, laissant notre foyer désolé. Nous avons beau insister pour qu'il reste, il nous échappera des mains... Tout cela montre clairement que ce dont nous utilisons les biens d'autrui... Et si nous reconnaissons que nous n'en avons que l'usage, nous en prendrons soin comme des biens de Dieu, nous souvenant dès le début que c'est la coutume du maître, quand il le veut, de reprendre ce qui lui appartient (De Cherubim, 111-15, 118).131

Ce passage est remarquable en soi par sa force et sa plénitude. Il est intéressant de nous faire ressentir la méthode de Philon. Le cœur est biblique : c'est la pensée du Lévitique. Mais autour de ce cœur, des thèmes stoïciens, platoniciens et cyniques entrent en jeu. On y trouve les idées stoïciennes de συμπάθεια universelle, de mélange total, d'harmonie des contraires. C'est la doctrine de Posidonius que l'on retrouve dans le De Natura Deorum de Cicéron. L'idée de l'esprit comme étranger dans le corps qui retourne un jour à son origine est platonicienne. La méthode de la diatribe qui force l'homme à reconnaître son indigence et sa situation d'hôte temporaire est cynique. Nous voyons aussi comment cette synthèse se forme déjà chez Philon. Elle représentera toute la pensée occidentale et permettra à Harnack d'affirmer que Philon fut le premier théologien.

Cette doctrine particulièrement développée ici apparaît partout dans Philon et l'inspire toujours.

> Premièrement, il nous dit : « Vous n'avez rien de bon en vous-même, mais ce que vous pensez avoir, un autre l'a pourvu. » Nous en déduisons donc que toutes choses appartiennent à Celui qui donne, et non à la création, au mendiant qui tend toujours la main pour prendre.

131. Ibid., 75, 77.

Machine Translated by Google

> La deuxième est : « Même si tu prends, ne prends pas pour toi-même, mais considère ce qui est prêté ou confié et rends-le à Celui qui te l'a confié et loué, ainsi qu'il est juste et convenable d'exiger la bonne volonté de la bonne volonté. » . . . Car vaste est le nombre de ceux qui répudient les dépôts sacrés et, dans leur cupidité démesurée, usent ce qui appartient à autrui comme si c'était le leur, mais toi, mon ami, efforce-toi de toutes tes forces, non seulement de garder intact et sans mélange ce que tu as pris, mais aussi de le juger digne de toute attention, afin que Celui qui te l'a confié ne trouve rien à redire à ta garde (Quis Heres, 103).132

Il s'ensuit que lorsque nous rendons à Dieu, par le sacrifice spirituel et l'action de grâce, ce qui lui appartient, nous ne lui rendons que ce qu'il nous a donné.

> Car s'il ne donne pas, tu n'auras rien, puisque tout lui appartient, tout ce qui est extérieur à toi, et le corps, les sens, la raison, l'esprit et leurs fonctions ; et non seulement toi-même, mais aussi ce monde. Et tout ce que tu en détaches ou en divises pour ton usage, tu le trouveras non pas à toi, mais à autrui. La terre et l'eau, l'air, le ciel, les étoiles, toutes les formes de créatures vivantes et de plantes, les choses qui périssent et celles qui ne périssent pas, tu n'en es pas propriétaire. C'est pourquoi, tout ce que tu apportes en offrande, tu l'offres comme possession de Dieu et non comme sienne (De Sacrificiis, 97).133

Reconnaître que tout vient de Dieu relève donc de la sagesse. Dans les Allégories des Lois, Philon montre Adam caché au cœur de la forêt du Paradis :

> Celui qui fuit Dieu se réfugie en lui-même. Il existe deux esprits : celui de l'univers, qui est Dieu, et l'esprit individuel. Qui fuit son propre esprit cherche refuge dans l'Esprit de toutes choses. Car celui qui abandonne son propre esprit reconnaît comme nul tout ce qui fait de l'esprit humain sa norme, et il rapporte toutes choses à Dieu. En revanche, celui qui fuit Dieu déclare qu'il n'est la cause de rien, et qu'il est lui-même la cause de tout ce qui advient… Car il convient à l'esprit qui veut être libéré et libéré de se soustraire à l'influence de tout, des besoins du corps, des organes des sens, des arguments spécieux, des plausibilités de la rhétorique, et enfin de lui-même (Legum Allegoriae, III, 29 et 41).

132. Philon IV, 333, 335.

133. Philon II, 167.

134. Philon I, 321, 329.

Machine Translated by Google

De même, Isaac, la joie de l'âme, lorsqu'il converse avec Dieu et se réfugie auprès de lui, s'avance en abandonnant lui-même et sa propre intelligence :

> « Isaac sortit dans la plaine pour méditer, comme le soir approchait » (Genèse 24:63). Oui, et Moïse, la parole prophétique, dit : « Quand je sortirai de la ville », c'est-à-dire de l'âme (car c'est aussi la ville de l'être vivant qui lui donne lois et coutumes), « j'étendrai mes mains » (Exode 9:29), et je dévoilerai et dévoilerai toutes mes actions à Dieu, l'appelant à être témoin et gardien de chacune d'elles, à lui que le mal ne peut cacher, mais doit être contraint de se démasquer et d'être pleinement visible.
>
> Lorsque l'âme, dans toutes ses paroles et toutes ses actions, a atteint la sincérité parfaite et la ressemblance divine [κθειασθ], les voix des sens cessent, ainsi que tous ces sons abominables qui la tourmentaient. Car le visible appelle et convoque la vue, la voix appelle l'ouïe, le parfum celui de l'odorat, et tout autour, l'objet des sens invite les sens à lui.
> Mais tout cela cesse lorsque l'esprit quitte la cité de l'âme et trouve en Dieu la source et le but de ses propres actions et intentions. Car vraiment « les mains de Moïse sont pesantes » (Exode 17:12) (Legum Allegoriae, III, 43-45).135

135. [Ibid., 329.]

Machine Translated by Google

Chapitre 6

La spiritualité de Philon

Nous avons vu que Philon était un théologien scripturaire de grande stature. Cependant, ce qui frappe le plus ses lecteurs, c'est la Un esprit mystique ardent imprègne son œuvre. De plus, son propre témoignage nous apprend qu'il s'est consacré très tôt à la contemplation. Son œuvre offre un précieux témoignage d'expérience.1 Philon est également un penseur spéculatif qui a tenté d'articuler théoriquement son expérience. On trouve chez lui à la fois un témoignage personnel et un effort de systématisation doctrinale. L'ouvrage essentiel sur cette facette de Philon est celui de Völker.2 L'auteur a tenté de démontrer que l'expérience de Philon était biblique, mais que sa formulation était hellénistique.

La conclusion de Völker sur la vie spirituelle de Philon est exactement la même que celle de Wolfson sur sa doctrine.

Cet aspect de Philon est intéressant pour deux raisons. Premièrement, sa spiritualité présente des points de contact avec le Nouveau Testament, et en particulier avec saint Paul. Des mots de foi, d'espérance, de charité et d'humilité y apparaissent fréquemment. Cela ne signifie pas une influence de l'un sur l'autre, mais que nous sommes mis en contact avec un arrière-plan commun, avec le courant piétiste juif sur lequel Hoskyns attire à juste titre notre attention. En second lieu, et cette fois il y a une certaine dépendance, Philon est

1. Sur la prière chez Philon, voir Larson, « Prayer of Petition by Philo », 185–203.

2. Peuples, progrès et perfectionnement chez Philon d'Alexandrie.

Machine Translated by Google

Il fut le premier à élaborer la spiritualité de la θεωρία et de l' πάθεια, que Clément d'Alexandrie, Origène Évagre et Cassien transmettront au Moyen Âge. Cette spiritualité a fait l'objet de nombreuses critiques. On l'a vue comme une déformation de l'idéal évangélique au profit de l'idéalisme platonicien. On dirait plutôt qu'elle apparaît comme une incarnation de l'esprit de l'Évangile dans les structures de l'ascétisme hellénistique, sans déformer cet esprit. Il faut néanmoins reconnaître avec Völker que les courants grec et biblique se mêlent chez Philon, sans jamais se confondre, d'une manière qui suscite une certaine incertitude quant à l'interprétation de sa pensée.

Selon Philon, l'étude de la vie spirituelle s'exprime tout naturellement dans les schémas qu'il lui propose et qui en décrivent les étapes.
Ces étapes correspondent à sa vision du monde, et le lien entre ontologie et spiritualité est l'un des aspects les plus intéressants de sa théorie. Tout en bas se trouve le monde du péché, celui des âmes qui se laissent séduire par les apparences du plaisir et du discours, et dont le symbole est l'Égypte habitée par les hommes terrestres : « Les nés de la terre sont ceux qui exploitent les plaisirs du corps, qui s'y adonnent avec habitude. » Vient ensuite le monde de l'esprit, que l'homme découvre en lui-même lorsqu'il prend conscience de sa nature spirituelle et qui le ramène au monde intelligible : c'est le monde des hommes célestes : « Les nés du ciel sont les adorateurs des arts et de la science, les amoureux de la science. Car l'élément céleste en nous, c'est l'esprit. » Vient enfin le monde de Dieu, auquel l'homme accède en se dépassant lui-même : « Mais les hommes de Dieu sont des prêtres et des prophètes qui ont refusé d'accepter d'être membres de la communauté du monde et d'en devenir citoyens, mais se sont élevés entièrement au-dessus de la sphère de la perception sensible et ont été transportés dans le monde de l'intelligible et y demeurent » (De Gigantibus, 60-61).3

De plus, nous retrouvons ici une hiérarchie semblable à celle des significations de l'Écriture, du sens purement matériel au sens mystique en passant par le sens anthropologique. Philon désigne les différentes étapes de cette ascension par un ensemble d'expressions récurrentes, empruntées à Aristote. La triple source de la vertu est la nature, l'ascèse et l'instruction. Or, Philon établit une hiérarchie entre ces trois termes : l'instruction est la première étape, correspondant à la conversion et à la première initiation reçue de l'extérieur. C'est

3. Philon II, 475.

Machine Translated by Google

la pratique littérale de la Loi, le θέσις. Vient ensuite l'ascèse, qui correspond à la période du progrès et couvre le cheminement du monde sensible au monde intelligible et du monde intelligible à Dieu.
Enfin, la nature correspond à la perfection, à la vertu qui ne s'apprend plus par l'instruction ni ne s'acquiert par l'effort, mais qui vient de Dieu. Nous savons qu'à ces trois stades correspondent Abraham, Jacob et Isaac.

a. La première étape de la vie spirituelle est la conversion, par laquelle l'âme se détourne du péché pour se convertir à la vertu. De Migratione Abraham présente cette conversion comme une triple migration :

> Éloigne-toi donc de la matière terrestre qui t'entoure. Échappe-toi, homme, de la prison immonde, de ton corps, de toutes tes forces, et des plaisirs et des convoitises qui le geôlent. De toute terreur qui peut les contrarier et les blesser, ne les laisse pas inutilisés. Menace l'ennemi avec eux tous unis et combinés. Éloigne-toi aussi de la perception sensorielle, toi qui es proche. Car désormais tu as prêté ta personne à chaque sens, et tu es devenu la propriété d'autrui, une part des biens de ceux qui t'ont emprunté et ont jeté le bien qui était le tien. Oui, tu sais, même si tous les hommes se taisaient, comment les yeux, les oreilles et toute la foule de tes autres proches t'attirent vers ce qu'ils aiment. Mais si tu désires retrouver l'être que tu as prêté et posséder tes biens, sans qu'aucune partie ne soit aliénée ni ne tombe entre d'autres mains, tu prétendras plutôt à une vie heureuse, jouissant à perpétuité des bienfaits et du plaisir que procurent les biens qui ne te sont pas étrangers, mais qui sont les tiens. De plus, abandonne aussi la parole, « la maison de ton père », comme l'appelle Moïse, de peur d'être séduit par les beautés du simple langage et d'être coupé de la véritable beauté, qui réside dans le propos exprimé. Il est monstrueux que l'ombre soit préférée à la substance, ou la copie aux originaux (De Migratione, 9-12).

Pris au sens littéral, ce texte revêt un caractère platonicien. Selon l'enseignement du Phédon, le corps est considéré comme une prison qui pollue l'âme. Les sens sont des tyrans, et l'âme est tombée en esclavage sous leur domination. Enfin, le discours, troisième aspect, se rattache à la critique platonicienne des sophistes et s'éprend des beaux discours et correspond au type de rhéteur adonné à l'usage purement esthétique du langage, que nous voyons critiqué par toute la philosophie antique.

4. Philon IV, 137, 139.

Machine Translated by Google

Il ne faut cependant pas exagérer ce caractère platonicien. Philon rappelle en effet que la sensation en soi est indifférente (Legum Allegoriae, III, 67). Il en va de même pour le discours. Nous avons vu que Philon considère la rhétorique comme faisant partie de l'éducation du sage. Ce qui est blâmable, c'est donc que l'esprit se laisse dominer par le corps, la sensation ou le discours, bien qu'ils soient des auxiliaires utiles à l'esprit, comme Ève pour Adam.

> Le sens a deux époux, l'un légitime, l'autre séducteur. À la manière d'un époux séducteur, la chose vue agit sur la vue, le son sur l'ouïe, la saveur sur le palais, et ainsi de suite pour le reste, l'un après l'autre. Et ceux-ci se détournent et invitent à eux le sens irrationnel, s'en emparent et le dominent… Voyez ce glouton, quel esclave il est des mets préparés par l'habileté des cuisiniers et des pâtissiers. Remarquez celui qui est fou d'excitation musicale, comme il est influencé et tenu en haleine par la harpe ou la flûte, ou peut-être par un bon chanteur. Mais le sens qui s'est détourné de tout le reste pour se tourner vers l'Esprit, son époux légitime, reçoit un immense bienfait (Legum Allegoriae, III, 220-221).

Le nom du séducteur est plaisir, α σθησις, symbolisé par le serpent. « La raison pour laquelle le plaisir est comparé à un serpent est la suivante : le mouvement du plaisir, comme celui du serpent, est tortueux et variable. Pour commencer, suivez son parcours glissant de cinq manières, car les plaisirs sont causés par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. » (Legum) Allegoriae, II, 74).6 Ce sont les plaisirs qui lient l'âme et la rendent captive. « Mais le serpent, le plaisir, est mauvais en soi ; et c'est pourquoi il ne se trouve pas du tout chez un homme de bien » (Legum Allegoriae, III, 68).7 Philon reprend le mythe du Phédon de Platon pour montrer l'esprit comme esclave des sens.

> Lorsque le cocher commande et guide les chevaux avec les rênes, le char va comme il le souhaite, mais si les chevaux sont devenus indisciplinés et ont pris le dessus, il est souvent arrivé que le cocher soit entraîné et que les chevaux soient précipités dans un fossé par la violence de leur mouvement. . . De même, lorsque l'Esprit, le cocher ou le timonier de l'âme, gouverne tout l'être vivant comme un gouverneur gouverne une ville, la vie suit son cours droit, mais lorsque l'irrationnel

5. Philon, I, 451.
6. Ibid., 271.
7. Ibid., 347.

Machine Translated by Google

> le sens prend la place principale, une terrible confusion s'empare de lui (Legum Allegoriae, III, 223–24).8

Pour Philon, le caractère essentiel du monde est son instabilité – ce qui est encore très platonicien. C'est ce monde sans consistance que Philon compare à l'agitation dans laquelle Caïn s'enfuit de la face de Dieu.

> Le législateur indique que l'insensé, créature aux impulsions incertaines et instables, est sujet aux secousses et au tumulte, comme la mer fouettée par des vents contraires en pleine tempête, et n'a jamais, même en imagination, connu le calme et la tranquillité. Et de même qu'un navire ballotté par la mer, incapable de naviguer ni de rester à l'ancre, mais tanguant, se balançant tour à tour d'un côté ou de l'autre, se déplaçant en vacillant incertainement, de même l'homme indigne, l'esprit tourmenté et tourmenté par la tempête, incapable de diriger sa route avec stabilité, est constamment ballotté, prêt à faire naufrage (De Posteritate, 22).

Ce monde instable et changeant contraste avec le monde spirituel, celui de la stabilité. « Or, ce qui est inébranlablement stable, c'est Dieu, et ce qui est sujet au mouvement, c'est la création. Celui donc qui s'approche de Dieu aspire à la stabilité, mais celui qui l'abandonne, en s'approchant de la création agitée, est, comme on pouvait s'y attendre, emporté. »
(De Posteritate Caini, 23).10 Au contraire, « l'âme qui aime Dieu, s'étant dépouillée du corps et des objets chers au corps et s'étant enfuie loin de ceux-ci, obtient un établissement fixe et assuré dans les ordonnances parfaites de la vertu » (Legum Allegoriae, II, 55).11

La vision du monde des sens comme instable peut être reliée à la vision de son irréalité. La vie des sens est un royaume illusoire, une apparence inconsistante que Philon compare à un rêve.

> Et ce sommeil profond et abyssal qui retient fermement tous les méchants prive l'esprit de véritables appréhensions, le remplit de faux fantômes et de visions indignes de confiance et le persuade d'approuver le blâmable comme louable : ainsi, dans le cas présent, le rêveur traite la tristesse comme une joie et ne perçoit pas que

8. Ibid., 453
9. Philon, II, 341.
10. Ibid.
11. Philon I, 259.

Machine Translated by Google

> « la vigne de sa vision est la plante qui produit la folie et la démence » (De Somniis, II, 162).12

Philon utilise une expression similaire lorsqu'il parle des « doux enchantements du plaisir » (De Posteritate, 101).13

Toutes ces expressions décrivent l'irréalité de la vie des méchants. Elles se rattachent à la vision platonicienne de l'irréalité du monde sensible et se retrouveront chez Plotin et chez Grégoire de Nysse, qui parlera de « ce sommeil qui envahit l'esprit de ceux qui sont ensevelis dans le mensonge, ces rêves illusoires que sont les pouvoirs, la richesse, le pouvoir, la magie de la volupté, l'amour du plaisir ».

L'âme doit émerger du monde sensible pour entrer dans la vie de la foi. En effet, pour Philon, la foi est essentiellement l'acte par lequel l'âme adhère au royaume immuable de Dieu, se détournant du monde instable de la vie sensible. Völker a observé à juste titre que la foi est étroitement liée à la solidité (βεβαιότης).15 « La foi en Dieu est donc le seul bien sûr et infaillible. Le mieux est de croire en Dieu et de « (De Abrahamo, 268).16 La foi s'oppose à la confiance placée dans les ne pas se fier à des impulsions obscures et à des fantasmes instables » (Legum Allegoriae, I, 164).17 La conception de la foi chez Philon est très originale à cet égard. Le terme n'a pas le même sens que chez Platon, chez qui la foi implique δόξα et s'oppose à la connaissance. De plus, le terme a parfois le sens biblique de foi dans la fermeté de la promesse divine (De Migratione Abrahami, 43).

Mais sa signification précise est l'adhésion de l'esprit à des réalités intelligibles qui sont stables et établissent l'esprit dans le domaine de l'immuabilité.

b. L'abandon des sens et l'entrée dans la vie de foi constituent le premier pas, celui d'Abraham, et le commencement. Ils ouvrent la voie du progrès qui mènera l'âme à la perfection. Le progrès se présente sous deux formes, ce qui est encore une caractéristique de Philon. Il s'agit à la fois d'un progrès dans la connaissance et d'un progrès dans les œuvres, πράξις et θεορία ou μάθησις.

12. Philon V, 517.

13. Philon II, 385.

14. Grégoire de Nysse, In Cantica Canticorum, Homélie XI, col. 996 B.

15. Peuples, progrès et perfectionnement dans Philon d'Alexandrie, 249.

16. Philon VI, 268.

17. [Traducteur : Il n'y a pas non plus de Legum Allegoriae, I, 164 ni II, 164, et le passage cité n'apparaît pas dans des variantes évidentes comme I, 14 ou 16, II, 64, etc., ni dans III, 164, qui traite au moins de la foi. Cela ressemble certainement à Philon. Par exemple : « Il vaut donc mieux se fier à Dieu et non à nos raisonnements obscurs et à nos conjectures incertaines. » (La Loi des Allégories, III, 228 ; Philon, I, 457.)]

Machine Translated by Google

La voie de la connaissance, μάθησις, dont Abraham est le modèle, fera passer l'âme par différentes étapes que l'on peut dégager de l'ensemble des écrits de Philon. La première étape est la connaissance mondaine, qui correspond aux études libérales considérées comme préliminaires à la sagesse et symbolisées par le mariage d'Abraham avec Agar. Nous avons évoqué cette παιδεία à propos de l'exégèse littérale, et je n'y reviendrai pas. L'étape préliminaire apparaît comme un progrès par rapport au monde illusoire des sens, mais elle est en même temps insignifiante par rapport aux progrès ultérieurs.
Cela sera vrai à chaque étape, ce qui explique comment Philon peut à la fois louer et critiquer la παιδεία. C'est une première progression dans la vie de la connaissance. Même chez l'homme parfait qui n'en a plus besoin, elle continue d'être le moyen de communiquer la sagesse. Ce moyen de communication, Abel l'ignorait.

De la connaissance du monde, il faut passer à la connaissance de soi-même. Après avoir étudié les cieux en Chaldée, Abraham se rend à Haran, qui désigne les cavernes des sens, où commence la connaissance de soi. Un passage du De Somniis les décrit.
états successifs :

> Térah quitta le pays de Chaldée et émigra à Haran. . . Les Chaldéens sont des astronomes, tandis que les citoyens de Haran s'occupent du lieu des sens. En conséquence, l'Écriture sainte adresse à l'explorateur des faits de la nature certaines questions : « Pourquoi poursuivez-vous des investigations sur le soleil, pour savoir s'il a un pied de diamètre, s'il est plus grand que la terre entière, s'il est plusieurs fois plus grand ? Et sur les illuminations de la lune, si elle a une lumière empruntée, ou si elle en emploie une qui lui est entièrement propre ? . . . Et pourquoi, marchant comme vous le faites sur la terre, sautez-vous par-dessus les nuages ? . . . Remarquez, mon ami, non pas ce qui est au-dessus et hors de votre portée, mais ce qui est proche de vous, ou plutôt faites de vous l'objet de votre examen impartial. Quelle forme prendra alors votre examen ? Allez en esprit à Haran, terre creusée, les ouvertures et les cavités du corps, et faites une inspection des yeux, des oreilles, des narines et des autres organes des sens . . . Et il y a une charge plus lourde que je ne vous impose pas encore, à savoir voir votre propre âme . . . Mais apportez le Explorateur, descendu du ciel, et s'éloignant de ces recherches, il puise le « Connais-toi toi-même »… Ce personnage, les Hébreux l'appellent Térah, les Grecs Socrate. Car, disent-ils, « Connais-toi toi-même » fut également le thème de la réflexion de toute une vie de Socrate (De Somniis, I, 52-

18. Philon V, 325, 327.

Machine Translated by Google

La connaissance du monde et la connaissance de soi ne sont envisagées que dans la mesure où elles sont sur un chemin vers la connaissance de Dieu. La connaissance du monde, qui inclut notamment la connaissance du mouvement des corps célestes, est liée à la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Cette connaissance nous permet de connaître l'existence de Dieu à travers la contingence du monde visible et la sagesse de Dieu à travers l'ordre qui règne dans le monde. La connaissance de soi va plus loin. Elle élève l'âme au-dessus du monde sensible et la réintroduit dans le monde intelligible auquel elle appartient par son vo ç. Ce stade correspond à la description platonicienne des idées et du Cosmos Noetos, où l'âme rencontre les idées archétypiques des choses, loin du monde changeant. Ce stade conduit l'âme à une connaissance déjà plus proche de Dieu, dont le monde intelligible est l'image.

Parallèlement à cette connaissance croissante, la vie de l'âme en progrès inclut l'ascèse, dont Jacob est le modèle. L'ascèse consiste essentiellement en l'effort, πόνος, terme que l'on retrouve chez les Pères du désert. En même temps, les vertus sont considérées comme des grâces de Dieu. Cette combinaison de grâce et d'effort se retrouve à tous les niveaux du cheminement spirituel. Elle commence par la conversion, impossible sans les grâces de Dieu. Tout progrès est don de Dieu. « Car l'esprit de l'homme n'aurait jamais osé s'élever jusqu'à saisir la nature de Dieu, si Dieu lui-même l'avait attirée à lui, aussi loin qu'il était possible à l'esprit de l'homme de s'élever, et l'avait imprimée de l'empreinte des puissances qui sont à la portée de son entendement » (Legum Allegoriae, I, 39).19 Au début, l'effort est laborieux. « (Le chemin qui mène à la vertu est) rude, escarpé et difficile » (De Posteritate, 154).20 Car l'âme est enivrée par les joies sensibles. À mesure que les biens spirituels deviennent plus réels pour l'âme : « (Dieu en fait une autoroute,) transformant l'amertume de leur labeur en douceur » (De Posteritate, 154).21 Dans ce qui resterait l'image standard, la transformation des eaux de Marra représente le changement de l'âme. « Mais il y en a d'autres qui, affrontant les terreurs et les dangers du désert avec toute la patience et la fermeté de cœur, mènent jusqu'au bout l'épreuve de la vie, la préservant de l'échec et de la défaite… Mais ce résultat n'est pas obtenu par le travail seul, mais par le travail avec adoucissement. Il dit : “l'eau a été adoucie” » (De Con-

19. Philon I, 171.
20. Philon II, 419.
21. Ibid., 149.

Machine Translated by Google

Ce qui donne au πόνος cette douceur , c'est l'éveil de la soif de Dieu, du divin ρως (De Congressu, 166).

L'effort ascétique comporte deux volets. Le premier est la lutte contre les passions, le πάθη. Philon conserve la théorie platonicienne des passions, le θυμός. et l' πιθυμία. Le premier est la colère, le second le désir. Il faut cependant observer que ces termes sont parfois pris dans un sens favorable en tant que facultés de l'âme, et d'autres fois dans un sens défavorable en tant que dispositions répréhensibles. Dans le premier cas, seul leur abus est condamnable, et l'idéal est la mesure platonicienne et aristotélicienne, la métropathie. Dans le second, les passions elles-mêmes sont mauvaises, et l'idéal est l'apathie stoïcienne. Philon semble hésiter entre les deux. L'essentiel de sa position semble être que la modération est de mise pour l'homme en progrès. Il ne peut détruire la passion et doit se contenter de la maîtriser.

> J'ai souvent assisté à des réunions peu conviviales ou à des soupers coûteux. Lorsque je n'arrivais pas avec une raison pour compagnon, je me retrouvais esclave des plaisirs offerts, à la merci de maîtres sévères, divertissements pour les yeux et les oreilles, et tout ce qui procure du plaisir par le goût ou l'odorat. Mais chaque fois que j'arrive avec une raison convaincante à mes côtés, je me trouve maître et non esclave (Legum Allegoriae, III, 156).

L'apathie est réservée à l'homme parfait. « Il [Moïse] insiste davantage sur la simple modération des passions chez l'homme à progression progressive, en représentant l'homme sage comme déclinant sans ordre tous les plaisirs du ventre, tandis que l'homme à progression progressive agit sous les ordres » (Legum Allegoriae, III, 144).24 Tel est l'idéal de Moïse, à propos duquel Philon déclare que pour recevoir les oracles divins : « Mais

Il devait d'abord être pur, tant dans son âme que dans son corps, n'avoir affaire à aucune passion, se purifiant de tous les appels de la nature mortelle. (La Vie de Moïse, II, 68).25

L'acquisition des vertus correspond à la lutte contre les passions. Le propre de la vertu, ρετή, pour Philon est d'être une configuration vers Dieu. L'âme cesse de se conformer au sensible pour se conformer à l'intelligible. « Dieu sème et plante l'excellence terrestre pour la race des mortels comme une copie et une reproduction de la céleste.

22. Philon IV, 545.
23. Philon I, 405.
24. Ibid., 397.
25. Philon VI, 483.

Machine Translated by Google

Par pitié pour notre race et constatant qu'elle est en proie à une abondance de maux, il a fait enraciner l'excellence terrestre, pour apporter secours et aide aux maladies de l'âme. C'est, comme je l'ai dit précédemment, une copie de l'excellence céleste et archétypique » (Legum Allegoriae, I, 45).26 Ceci se rapporte à nouveau au concept platonicien de ressemblance avec Dieu, qui se combine avec la doctrine biblique de l'ε κών κα μοίωσις. Le thème de la suite de Dieu, qui est une traduction biblique de la doctrine stoïcienne de la suite de la nature, est associé à l'idée d'imiter Dieu. Nous voyons ici cette synthèse des théories bibliques et platoniciennes se réaliser.

Quant aux vertus en détail, nous traitons ici des vertus morales. Philon intègre au récit biblique la doctrine stoïcienne des quatre vertus, dont il voit le symbole dans les quatre fleuves du Paradis. Cependant, en général, il voit d'abord une vertu générique qui est tantôt la piété, tantôt la bonté (Legum Allegoriae, I, 59), dont le symbole est l'arbre de vie.

« Par ces fleuves, son but est d'indiquer les vertus particulières. Elles sont au nombre de quatre : la prudence, la maîtrise de soi, le courage et la justice. Le plus grand fleuve, dont les quatre sont des efflux, est la vertu générique, que nous avons appelée “bonté” » (Legum Allegoriae, I, 63).27 Outre ces vertus fondamentales, Philon reconnaît toute une psychologie morale qui combine des éléments grecs et bibliques. La continence est liée à la tempérance, γκράτεια. La mesure et l'humilité (ταπεινοφροσύνη) sont liées à la justice, σότης. L'amour du prochain est lié à l'amour de Dieu, φιλανθροπία à ε σ βεια (De Abrahamo, 208), et Philon parle d'« aimer les autres comme soi-même » (In Genesis, II, 25).28

c. Après sa conversion, qui constitue une rupture avec le monde irréel des apparences, l'homme en devenir entre en lui-même et découvre progressivement la vie de l'esprit. Il lui reste maintenant une étape finale à franchir : la recherche de Dieu au-delà de l'esprit, en sortant de soi-même. C'est, à proprement parler, l'entrée dans la vie parfaite, dont Isaac est le modèle.

> C'est pourquoi, mon âme, si tu désires ardemment hériter des biens de Dieu, quitte non seulement ta terre, c'est-à-dire ton corps, ta parenté, c'est-à-dire tes sens, la maison de ton père (Genèse 12:1), c'est-à-dire la parole, mais fuis aussi toi-même et sors de toi-même [κστησι]. Comme des possédés [κατεχόμενοι] et des corybantes, sois rempli d'une frénésie inspirée [νθουσιώσης], comme les prophètes sont inspirés. Car c'est l'esprit qui est

26. Philon I, 175.

27. Ibid., 189.

28. [Traducteur : Ceci n'apparaît pas dans Philon, Supplément II, 25, 103–4.]

Machine Translated by Google

> sous l'influence divine, et n'étant plus sous sa propre garde, mais agité jusqu'à ses profondeurs et rendu fou par un désir céleste [ροτι ο ραν í], attiré par l'existant véritable et tiré vers le haut aussi, avec la vérité pour lui montrer la voie et éliminer tous les obstacles devant ses pieds, afin que son chemin soit facile à parcourir - tel est l'esprit qui a cet héritage (Quis Heres, 69-70).29

Ce texte extraordinaire nous introduit certainement à la troisième voie. De même que l'homme en progrès est au niveau de l'esprit et ainsi restitué au monde intelligible, l'homme parfait sort d'il-même et du monde intelligible pour entrer dans le monde de Dieu dans l'ombre.
Ici, le principe de la vie spirituelle n'est plus la connaissance, πιστημή, mais ρως, l'amour. Nous passons de la vie illuminative à la vie unitive. De plus, la vie de l'homme en devenir est un effort pour acquérir les vertus. Ici, Dieu comble l'âme de ses grâces infuses, α τομαθε ς. Ce processus culmine finalement dans l'expérience spirituelle de l'extase, de la sortie de soi-même ; l'âme est comme possédée par Dieu. Nous retrouvons le vocabulaire platonicien de l'enthousiasme. C'est la voie royale (δ ς βασιλική) par laquelle l'âme progresse.30

Ce qui caractérise cette voie, c'est le remplacement de l'effort humain par l'action de Dieu :

> « Retourne au pays de ton père et de ta famille, et je serai avec toi. » (Genèse, 31:3)… mais il est temps pour toi d'en finir avec les conflits, de peur de travailler sans cesse et d'être incapable d'en récolter les fruits. Tu ne trouveras jamais cela tant que tu resteras là où tu es, vivant encore avec les objets de la perception sensorielle, et passant tes jours entouré d'une existence corporelle sous ses divers aspects, dont le chef est Laban, dont le nom signifie diversité de caractère. Bien plus, tu dois changer de demeure et te rendre dans la terre de ton père, la terre du Verbe, sainte et en quelque sorte père de ceux qui se soumettent à l'éducation : et cette terre est la Sagesse, demeure privilégiée des âmes éprises de vertu. Dans ce pays t'attend la nature qui est sa propre élève, son propre maître, qui n'a pas besoin d'être nourrie de lait [α τομαθε ς], comme on nourrit les enfants… Car l'abondance perpétuelle de bonnes choses, toujours à portée de main, libère du travail. Et la source [πηγή] d'où jaillissent les bonnes choses, c'est la compagnie [σύνοδος] du Dieu généreux [φιλοδώρου]. Il le montre quand

29. Philon IV, 317.

30. Pascher, Route Royale, 113.

Machine Translated by Google

> Il a scellé le flot de ses bontés, disant : « Je serai avec toi. » Quelle belle chose, alors, pourrait échouer quand Dieu le Perfecteur était présent, avec les dons de sa grâce, ses filles vierges, que le Père qui les a engendrées élève sans corruption ni souillure ? Alors, toutes les formes d'étude, de travail, de pratique sont en repos ; et sans l'intervention de l'art par les artifices de la Nature, tout se produit d'un seul coup… Car les enfants du travail de l'âme sont pour la plupart de pauvres avortons, des enfants nés prématurément ; mais ceux que Dieu arrose des neiges du ciel naissent parfaits, complets et incomparables (De Migratione, 27-31, 33).

L'important ici est que nous avons réellement affaire à l'entrée dans un monde nouveau. Comme le dit Quis Rerum Divinarum Heres : « Or, les sages prennent Dieu pour guide et maître, mais les moins parfaits prennent le sage » (Quis Heres, 69).32 Ce qui caractérise la sagesse, c'est que Dieu, et Dieu seul, la communique. C'est ce que Philon comprend lorsqu'il applique la division classique de la connaissance qui est possédée par σκησις, μάθησις et φύσις. La connaissance possédée par φύσις est la sagesse, qui est un don – et ne s'acquiert pas par l'effort. Le sage est α τομαθης, α τοδίδιακτος, selon des termes qui reviennent fréquemment ; Il est instruit directement par Dieu. S'agit-il d'une disposition innée ? Certains textes semblent le suggérer.

> Tout homme sage [α τομαθής] qui n'apprend directement d'aucun autre maître que lui-même... ne s'améliore pas par des recherches, des pratiques et des efforts, mais dès qu'il vient à l'existence, il trouve la sagesse placée dans sa main, répandue du ciel, et il en boit des gorgées non diluées, s'assoit pour festoyer, et ne cesse d'être ivre de l'ivresse sobre qu'apporte la bonne raison (De Fuga, 166).33

Nous aurions ainsi deux races d'hommes : ceux qui sont parfaits et ceux qui sont en progrès, la race de ceux qui possèdent la connaissance de manière innée et celle de ceux qui ne l'acquièrent que laborieusement. Telle était certainement la position des gnostiques lorsqu'ils distinguaient le charnel du spirituel comme deux races d'hommes. Il semble que nous devions interpréter Philon différemment. Nous avons certainement affaire à des stades différents et le mot α τομαθής signifie simplement l'origine divine de la sagesse et son caractère immédiat.

31. Ibid., 147, 149, 151.
32. Ibid., 293.
33. Philon V, 101.

Machine Translated by Google

C'est ce que l'on retrouve dans un passage du De Congressu Quaeredae Eru-
Les domaines de Grace :

> Mais l'espèce autodidacte, dont Isaac fait partie, cette joie [χαρ]
> qui est la meilleure des émotions positives, est dotée d'une nature
> simple, exempte de tout mélange et de tout alliage, et ne manque
> ni de la pratique [σκήσεως] ni de l'enseignement [διδασκαλίας]
> qui exigent le besoin de la concubine, ni des formes légitimes de
> connaissance. Lorsque Dieu fait pleuvoir du ciel le bien dont le soi
> est à la fois enseignant et élève, il est impossible que le soi vive
> encore en concubinage avec les arts serviles… Celui qui a acquis
> la sagesse qui vient sans effort ni peine, parce que sa nature est
> heureusement douée et son âme féconde de bien, ne recherche
> aucune forme d'amélioration : car il a à ses côtés, dans leur
> plénitude, les dons de Dieu, transmis par le souffle des races
> supérieures de Dieu, mais il souhaite et prie pour que ceux-ci
> restent constamment avec lui... (De Congressu, 36-38).34

On remarque ici l'idée que celui qui a trouvé la σοφία n'a plus de progrès à faire, idée issue de la tradition stoïcienne. Là encore, il est clairement établi que la σοφία possède le caractère de la grâce.

Voici l'entrée de la voie royale. Ce Dieu est immuable.
nous dit :

> Allons-nous, nous sur qui Dieu déverse, comme par la neige ou la
> pluie, les sources de sa bénédiction d'en haut, boire à un puits et
> chercher les maigres sources souterraines, alors que le ciel nous
> offre sans cesse une nourriture meilleure que le nectar et l'ambroisie
> des mythes ? Ou allons-nous puiser à l'aide de cordes la boisson
> accumulée par les artifices des hommes et accepter comme refuge
> une tâche qui témoigne de notre manque d'espoir véritable, nous à
> qui le Sauveur de tous a ouvert son trésor céleste pour notre usage
> et notre jouissance ?… Alors, sans tarder, devrions-nous tenter de
> suivre la grande route royale, nous qui considérons comme notre
> devoir de passer outre les choses terrestres. Et c'est cette route
> royale dont la souveraineté n'appartient à aucun citoyen ordinaire,
> mais à Lui seul, désormais roi en toute vérité. Cette route est,
> comme je l'ai dit tout à l'heure, la sagesse [σοφία], par laquelle
> seule les âmes suppliantes peuvent s'échapper vers l'Incréé, car
> nous pouvons bien croire que celui qui marche sans entrave sur le
> chemin du roi ne faiblira ni ne s'évanouira jamais, jusqu'à ce qu'il
> arrive en présence du roi (Quod Immutabilis, 155-56, 159-60).35

34. Philon IV, 477.
35. Philon III, 91, 93.

Machine Translated by Google

Sous ses formes les plus élevées, la prise de l'âme par Dieu l'arrache à elle-même. C'est la possession κατόχη dont parle si souvent Philon.

> Fuis aussi loin de toi-même, et sors de toi-même.
> Tels des possédés [κατεχόμενοι] et des corybantes, soyez remplis
> d'une frénésie inspirée, à l'image des prophètes. Car c'est l'esprit qui
> est sous l'influence divine, et non plus sous sa propre emprise, mais
> qui est remué jusqu'au plus profond de lui-même et rendu fou par
> un désir céleste, attiré par l'existence véritable [νθουσιώσης] et
> tiré vers elle, avec la vérité pour lui montrer le chemin et écarter tous
> les obstacles devant ses pieds, afin que son chemin soit aisé à parcourir.
> tel est l'esprit qui possède cet héritage (Quis Heres, 69).36

Pour décrire cet état, Philon dispose de toute une gamme d'images. Il s'agit de folie (μανία), d'ivresse sobre (μέθη νηφάλιος), d'amour passionné (ρώς) – autant d'expressions qui signifient l'invasion de l'âme par une action divine pour l'arracher à elle-même.

Tout d'abord, il y a l'ivresse sobre. Dans De Fuga, Philon distingue quatre types d'âmes. La troisième est l'âme avide de connaissance. Cette âme cherche à explorer le lieu impénétrable, la demeure des natures divines. Lorsqu'elle s'apprête à entreprendre ce travail stérile et sans fin, elle est aidée par la miséricorde du Dieu sauveur, qui dit de son sanctuaire : « Ne vous approchez pas d'ici, c'est comme si vous disiez : N'entreprenez pas une telle recherche, car cette tâche exige une curiosité active et incessante, trop grande pour les capacités humaines. » (De Fuga, 162).38 Vient ensuite la quatrième catégorie :

> Il n'y a pas eu de « recherche », et pourtant la « découverte » nous
> vient spontanément. Sous cette rubrique se range tout homme
> sage qui ne s'appuie directement sur aucun maître [α τομαθ ς,
> α τοδίδακτος], si ce n'est lui-même ; car il ne progresse pas par
> ses recherches, ses pratiques et ses efforts, mais, dès son apparition,
> il trouve la sagesse à portée de main, répandue du ciel, et il en boit
> à pleines gorgées, s'assied et s'arrête.

36. Philon IV, 317

37. Walther Völker conteste l'existence d'une expérience mystique chez Philon et considère ces expressions comme un procédé littéraire. Mais Thyen a raison d'y voir plutôt le sommet de l'idéal de Philon (Der Stil, 244).

38. Philon V, 99.

Machine Translated by Google

> ne pas s'enivrer de l'ivresse sobre39 qu'apporte la bonne raison. (De Fuga, 166).40

Le thème de l'éros apparaît dans On Dreams :

> Lorsque l'esprit est dominé par l'amour du divin, lorsqu'il s'efforce d'atteindre le sanctuaire le plus profond, lorsqu'il déploie tous ses efforts et toute son ardeur dans sa marche en avant, sous l'impulsion divine, il oublie tout le reste, s'oublie lui-même et fixe ses pensées et ses souvenirs sur Celui seul dont il est le serviteur et l'accompagnateur, à qui il dédie non pas une offrande tangible, mais l'encens, l'encens des vertus consacrées. Mais lorsque l'inspiration est contenue et que le désir ardent s'apaise, il se hâte de quitter le divin, devient homme et va à la rencontre des intérêts humains qui l'attendent dans le vestibule (De Somniis, II, 232-33).

Le caractère transitoire de cette possession divine apparaît ici. C'est une sorte d'extase, où l'âme est soulevée hors d'elle-même, où elle sent que Dieu agit en elle, et d'où elle retombe dans son état normal.

Enfin, on retrouve les termes de folie et d'extase.
(κστασις). Philon décrit l'extase comme suit :

> Ainsi, tant que l'éclat de l'esprit nous environne encore, lorsqu'il est comme un rayon de soleil pénétrant l'âme tout entière, nous sommes autonomes, non possédés [o κατεχόμεθα]. Mais lorsqu'il s'éteint, l'extase [κστασις], la possession divine [κατοκωχή] et la folie [μανία] nous envahissent. Car lorsque la lumière de Dieu brille, la lumière humaine se couche ; lorsque la lumière divine se couche, l'homme se lève et se lève. Tel est le sort habituel de la communauté des prophètes. L'esprit [vo ς] est expulsé à l'arrivée de l'Esprit divin [θε ου πνεύματος], mais lorsque celui-ci s'en va, l'esprit retrouve sa tendance. Mortel et immortel ne peuvent partager la même demeure (Quis Heres, 264-265).

39. L'expression se retrouve chez Grégoire de Nysse (Patrologia Graeca, vol. XLVI, 990 B, cité dans Daniélou, Platonisme et théologie mystique, 290ff.), dans St Ambrose, Patrologia Latina, vol. XVI, 449 B cité dans Quasten « Sobria ebrietas in Ambrosii De Sacramentis », 118ff.). Voir notamment l'hymne de louanges de lundi : « Laeti bibamos sobriam ebrietatem spiritus ». [Traducteur : Dans Patrologia Latina vol. XVI. Voir De Sacramentis, livre V, chapitre 3. « Edite, inquit (Jésus), fratres mei, et inebriamini. »]

40. Philon V, 101. Voir De l'ivresse, 145, et Legum Allegoriae, II, 82.

41. Ibid., 547, 549. Voir aussi On Dreams, I : 164–65.

42. Philon IV, 419. Voir aussi Des rêves, II, 250–254, et De la confusion, 59.

Machine Translated by Google

Cela semble certainement refléter l'expérience personnelle de Philo.

> Je n'éprouve aucune honte à relater ma propre expérience, une chose que je sais pour l'avoir vécue mille fois. Il m'est arrivé, après avoir décidé de suivre la voie habituelle de l'écriture philosophique, et sachant précisément la substance de ce que je devais écrire, de constater que mon entendement était incapable de donner naissance à une seule idée, et j'y ai renoncé sans rien accomplir, maudissant mon entendement pour son orgueil, et rempli d'étonnement devant la puissance de Celui à qui est due l'ouverture et la fermeture des entrailles de l'âme. En d'autres occasions, j'ai abordé mon travail vide et me suis soudain rempli, les idées tombant d'en haut en pluie et semant invisiblement, de sorte que, sous l'influence de la possession divine [πο κατοχ ς νθέου κορυβαντι ν], j'ai été envahi d'une frénésie corybantique et inconscient de tout : du lieu, des personnes présentes, de moi-même, des mots prononcés, des lignes écrites. Car j'ai acquis le langage, les idées et la jouissance de la lumière, la vision la plus aiguë, la netteté limpide des objets, telle qu'elle peut être perçue par les yeux grâce à une vision très claire (De Migratione, 34-3

On perçoit ici clairement les éléments qui constituent la doctrine de l'inspiration chez Philon. On retrouve la notion grecque d'inspiration poétique telle que nous la trouvons chez Platon, mais considérée comme une visite divine où l'âme sort d'elle-même, est expulsée, et où la πνε μα divine la remplace. Mais là encore, le thème grec ne fait qu'éclairer l'idée biblique de prophétie.
Philon parle souvent de la race parfaite, qui est la race prophétique (De Gigantibus, 63). C'est donc la doctrine juive de la prophétie qui s'exprime sous le couvert grec de l'inspiration. Cette théorie contient en effet toutes les caractéristiques de la théorie juive traditionnelle. La venue de l'Esprit n'est pas une condition stable dans cette théorie, mais une arrivée soudaine, une visite au cours de laquelle l'âme du prophète est saisie par l'Esprit pour accomplir une œuvre divine. Pourtant, l'influence grecque déforme la pensée biblique. Cela conduit à deux déviations. D'une part, au niveau spirituel, la vie mystique comme possession de l'âme par l'Esprit sera considérée comme la quête d'elle-même par l'âme. D'autre part, au niveau théologique, l'inspiration scripturaire sera perçue comme l'Esprit dictant à l'écrivain en état d'extase.

43. Ibid., 151, 153.

44. Thyen, Der Stil, 245, est guidé par des préjugés discutables lorsqu'il affirme que l'expérience philonienne de vision extatique de Dieu est purement hellénistique et étrangère à la foi juive. En vertu de ce même préjugé, afin d'assurer l'authenticité juive de Philon, Walther Völker nie l'existence de cette extase.

Machine Translated by Google

Chapitre 7

Philon et le Nouveau Testament

Plusieurs fois au cours de notre voyage à travers les œuvres de Philon, nous ont souligné des points de contact avec les écrits du Nouveau Testament. En guise de conclusion, il nous reste à rassembler plusieurs points essentiels où se trouvent ces coïncidences et à en préciser le sens. Il ne s'agit pas de l'influence du Nouveau Testament sur Philon, ni de l'influence de Philon sur le Nouveau Testament. Nous verrons que les prétendus exemples en ce sens ne sont pas valables. Mais plusieurs passages essentiels du Nouveau Testament, les écrits de Jean, les écrits de Paul, l'Épître aux Hébreux, ont été rédigés en grec et contiennent des réflexions théologiques qui ressemblent de façon frappante à la pensée de Philon. Cela n'est pas surprenant, car nos auteurs ont mis des conceptions de la théologie juive au service de la ré
Derrière Philon et les auteurs du Nouveau Testament cités, nous trouverons une com-
mon background.1

Philon et les écrits pauliniens

Notons d'abord quelques similitudes de détail. On lit : « Or, puisque le lait est un aliment pour les enfants [νηπίοις], il est un aliment pour les hommes [τελείοις] faits.

1. Voir la bibliographie dans Goodenough, The Politics of Philo, 290–97.

Machine Translated by Google

« Au-delà du pain de froment, il faut aussi une nourriture pour l'âme, telle que le lait convient à l'enfance, sous la forme des étapes préliminaires de l'apprentissage scolaire, et telle que celle qui convient aux hommes adultes sous la forme d'instructions ouvrant la voie à la sagesse, à la tempérance et à toutes les vertus » (De Agricultura, 9).2 Formellement, cela est tout à fait parallèle à 1 Corinthiens 3:1-2 : « Pour moi, frères, je n'ai pas pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais seulement comme à des êtres charnels, comme à des enfants en Christ. Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide, car vous n'étiez pas encore prêts. Et vous n'y êtes pas prêts non plus maintenant, car vous êtes encore charnels. » La comparaison est encore plus claire dans Hébreux 5:12, où nous trouvons un contraste entre le νήπιοι et le τέλειοι : « Vous êtes devenus tels que vous avez besoin de lait et non de nourriture solide. »3

Un autre contraste, d'une signification plus profonde, est celui entre chair et esprit. Son origine est biblique. Comme Paul, Philon souligne le lien entre péché et chair :

> Mais la cause principale de l'ignorance est la chair [σάρξ], et le lien qui nous y unit si étroitement. Moïse lui-même l'affirme lorsqu'il dit que « parce qu'ils sont chair », l'esprit divin ne peut subsister [Genèse 6:3]… Or, ceux qui portent le fardeau de la chair, accablés par ce lourd fardeau, ne peuvent lever les yeux vers le ciel qui tourne, mais, le cou courbé, sont contraints de rester cloués au sol comme des quadrupèdes (De Gigantibus, 29).

Ainsi, saint Paul nous dit : « Lorsque nous étions dans la chair, les passions du péché… agissaient dans nos membres » (Romains 7, 5). On notera cependant que derrière la similitude de vocabulaire, la pensée de Philon est plus platonicienne et relie plus étroitement le péché au corps et à la matière.

Paul et Philon se caractérisent par de longues listes de vertus, de vices et de tribulations. En ce sens, on peut comparer De Sacrificiis Abe-lis et Caini, 3, et Galates 5:20. Les descriptions des tribulations du juste selon Philon et de l'apôtre selon Paul sont proches dans leurs détails. « Ceux qu'on appelle les amoureux de la vertu sont presque sans

exception peuple obscur [δοξοι], méprisé, de condition modeste, dépourvu du nécessaire, ne jouissant pas des privilèges des peuples soumis ni même des esclaves, sale, blême, réduit à l'état de squelette, l'air affamé par manque de nourriture, en proie à la maladie, en train de s'entraîner à mourir.

2. Philon III, 113. Voir Sur la migration, 24 ; Sur la sobriété, 8, etc.
3. Voir Collins, « Une nouvelle interprétation d'Hébreux 5:11-6:8 », 144-151.
4. Philon II, 459, 461.

Machine Translated by Google

(Quod Deterius, 34).5 On pourrait penser à 2 Corinthiens 6:4, où Paul parle des serviteurs de Dieu « avec beaucoup de patience, dans les tribulations, dans les angoisses, dans les détresses ». Ici encore, sous la similitude littéraire, la différence apparaît. Le prototype de Philon est l'ascète émacié ; celui de Paul est l'apôtre qui vit dangereusement.

Certains passages concernant la connaissance de Dieu sont plus caractéristiques. Philon parle de la connaissance de Dieu « comme dans un miroir, l'esprit a une vision de Dieu agissant, créant le monde et contrôlant tout ce qui est ». (De Decalogo, 105).6 Mais Moïse aspire à surpasser cette connaissance et à connaître Dieu face à face : « Car je ne voudrais pas que tu te manifestes à moi par le moyen du ciel, de la terre, de l'eau, de l'air ou de toute autre chose créée, et je ne trouverais pas le reflet de ton être en quoi que ce soit d'autre qu'en toi qui es Dieu, car les reflets dans les choses créées sont dissous, mais ceux dans l'Incréé continueront à demeurer, sûrs et éternels. »
(Legum Allegoriae, III, 101).7 Or, cela ressemble beaucoup à saint Paul : « Nous voyons maintenant à travers un miroir d'une manière obscure, mais alors face à face. « Maintenant je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (1 Corinthiens 13:12). Ou encore : « Nous tous, le visage découvert, reflétant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés à son image » (2 Corinthiens 3:18). On remarquera que le thème de Moïse sur le mont Sinaï est à l'origine des deux passages.

Il est curieux de juxtaposer au premier des deux passages de St.
Paul cite ce qui suit, où nous retrouvons une autre expression : « Même maintenant, dans cette vie, nous sommes les gouvernés plutôt que les dirigeants, connus plutôt que connaisseurs. L'âme nous connaît, même si nous l'ignorons ; elle nous impose des commandements, auxquels nous devons obéir, comme un serviteur obéit à sa maîtresse » (De Cherubim, 115).8 De plus, le paganisme est critiqué en termes similaires dans Romains 1:23 et De Vita Mosis, II, 171. Philon fait référence à ceux « qui ont abandonné le vrai Dieu et ont façonné des dieux, faussement appelés, à partir de la matière corruptible et créée, et leur ont donné un titre qui appartient à l'Incorruptible et à l'Incréé » (De Vita Mosis, II, 171).9

Un trait remarquable est la relation entre la venue de Dieu et le péché. Philon écrit :

5. Ibid., 225.
6. Philon VII, 61.
7. Philon I, 369.
8. Philon II, 77.
9.Philon VI, 533.

Machine Translated by Google

> Tant que la raison divine n'est pas entrée dans notre âme, comme dans une demeure, toutes ses œuvres sont exemptes de culpabilité. . . Il y a pardon pour ceux dont le péché est dû à l'ignorance, car ils n'ont aucune expérience pour leur dire ce qu'ils doivent faire. . . Mais lorsque le véritable prêtre, la Conviction, entre en nous, tel un pur rayon de lumière, nous percevons dans leur véritable valeur les pensées impures qui étaient stockées hors de notre âme, et les actions coupables et blâmables auxquelles nous avons mis les mains dans l'ignorance de nos véritables intérêts. Ainsi, la Conviction, accomplissant sa tâche sacerdotale, souille tout cela et ordonne qu'il soit nettoyé et emporté, afin qu'il puisse voir la demeure de l'âme dans son état naturel et guérir toutes les maladies qui y ont surgi (Quod Immutabilis, 134-135).

Nous rencontrons cette idée dans la Lettre aux Romains : « Car jusqu'à ce que la Loi « Le péché était dans le monde, mais le péché n'est pas imputé, quand il n'y a pas de loi » (Romains 5:13). On le retrouve également dans l'Évangile : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché » (Jean 15:22).

Ces différents passages s'expliquent néanmoins par des allusions communes, que ce soit à l'Ancien Testament ou à la théologie juive. En revanche, un passage clé semble constituer une référence polémique à Philon, ou du moins à des spéculations similaires. Il concerne les deux Adam.11 Il est essentiel car il nous montre l'opposition fondamentale entre Philon et Paul sur le même sujet, même lorsque les ingrédients sont proches.

Philon écrit : « Il y a deux sortes d'hommes ; l'un est céleste [o ράνιος], l'autre est terrestre [γήϊνος]. L'homme céleste, créé à l'image de Dieu, est entièrement sans part ni lot dans la substance corruptible et terrestre ; mais l'homme terrestre a été compacté à partir de la matière dispersée çà et là, que Moïse appelle "argile" » (Legum Allegoriae, I, 31).12 Il faut relier ce passage à celui du De Opificio :

> Il y a une grande différence entre l'homme ainsi formé et l'homme qui est venu à l'existence plus tôt à l'image de Dieu : car l'homme ainsi formé est un objet de perception sensorielle, participant déjà de telle ou telle qualité, constitué de corps et d'âme, homme ou femme, par nature mortel ; tandis que celui qui était à l'image (divine) était une idée ou un type ou un sceau, un objet de pensée (seulement), incorporel, ni mâle ni femelle, par nature incorruptible (De Opificio, 134).13

10. Philon III, 77, 79.
11. Voir Vitti, « Christus Adam », pp. 140-144.
12. Philon I, 167.
13. Ibid., 107.

Machine Translated by Google

La première lettre aux Corinthiens présente maintenant le contraste entre les deux Adams :

> C'est pourquoi il est écrit : « Le premier homme, Adam, devint un être vivant », le dernier [σχατος] Adam devint un esprit vivifiant. Cependant, le spirituel n'est pas le premier, mais le naturel, et ensuite le spirituel. Le premier homme était tiré de la terre, tiré de la poussière [χοϊκός] ; le second homme est le Seigneur venu du ciel. Tel était l'homme tiré de la poussière, tels sont aussi ceux qui sont tirés de la poussière ; et tel est l'homme céleste, tels sont aussi ceux qui sont célestes [πουράνιοι] (1 Corinthiens 15:45-49).

Ici, la ressemblance entre les conceptions est si évidente qu'il est certain que nous nous trouvons dans une problématique des deux Adams constituant un théologoumène contemporain. Mais nous percevons aussi l'opposition radicale au sein de ce théologoumène.

En effet, pour Philon, l'homme céleste est l'archétype de l'homme, l'idée préexistante dans le monde intelligible. Cette idée est la véritable réalité dont l'homme terrestre, qui vient ensuite, n'est qu'une dégradation corruptible. Paul renverse complètement cette perspective. Pour lui, l'homme terrestre, le moins parfait, est chronologiquement premier. Dieu l'a créé le premier. L'homme céleste est l'homme eschatologique qui apparaîtra à la fin des temps, le dernier Adam. Ainsi, la perspective mythologique d'un retour aux origines a refait surface dans la perspective historique de l'attente de la parousie. La répétition même de Paul semble révéler son intention polémique. En fait, c'est certainement le contexte de l'opposition qui apparaît ici. Pour Philon, la réalité prééminente est déjà donnée : c'est la Loi ou le Logos préexistant.

Pour Paul, il s'agit d'un événement futur. Il s'agit du retour du Christ à la fin des temps pour inaugurer le monde futur.

Philon et saint Jean

De même que les deux Adams sont le point de contact essentiel entre Philon et saint Paul, de même le Logos devait être ce point de contact pour saint Paul. Jean. Avant d'aborder ce sujet, notons quelques coïncidences de détail. Elles concernent notamment plusieurs catégories spirituelles correspondant à la personne parfaite selon Philon et que saint Jean utilise pour caractériser l'union avec le Christ. Notons tout d'abord l'importance pour Philon de la présence du Logos dans l'âme : « Le Verbe divin demeure et chemine parmi ceux pour qui la vie de l'âme est un objet. »

Machine Translated by Google

d'honneur » (De Posteritate, 122).14 « C'est donc à juste titre que nous dirons que dans l'âme invisible le Dieu invisible a sa demeure terrestre » (De Cherubim, 101).15 Rappelons-nous Jean 14:23 : « Si quelqu'un m'aime... nous viendrons à lui et ferons notre demeure chez lui. » Chez Philon comme chez Jean, nous voyons l'application à l'âme du thème biblique de la demeure divine.

En entrant dans l'âme, le Logos la comble de dons. « Dieu, dont la voix a accordé... la plus haute des bénédictions, la paix, un don qu'aucun être humain ne peut accorder » (De Vita Mosis, I, 304).16 Dans l'Évangile de Jean, nous lisons : « Je vous donne ma paix, je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (Jean 14, 27). Il en va de même pour la joie, χαρά. « Ainsi le Verbe divin, en se manifestant soudainement et en s'offrant comme compagnon de route à une âme solitaire, devrait lui offrir une joie inattendue, qui est plus grande que l'espérance » (De Somniis I, 71).17 « Je vous ai dit ces choses afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite » (Jean 15, 11).

Dans 1 Jean 4:17, nous voyons que la perfection de l'amour est la παρρησία. Philon la relie à la joie de l'ivresse divine. « Or, lorsque la grâce remplit l'âme, celle-ci se réjouit, sourit et danse… Quelle est grande l'audace [παρρησία] de l'âme comblée des dons gracieux de Dieu ! » (De Ebrietate, 146, 149).18

Ce dernier passage de la première lettre de Jean unit la παρρησία à l' γάπη qui triomphe de la peur. « C'est en ceci que l'amour est parfait en nous, afin que nous ayons de l'assurance au jour du jugement. Il n'y a pas de crainte [φόβος] dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte. » (1 Jean 4:18). Or, l'opposition entre crainte et amour se retrouve chez Philon. « Car je constate que tous les

Les exhortations à la piété dans la loi se réfèrent à notre amour ou à notre crainte de l'Existant et ainsi aimer [γάπη] L'est le plus approprié pour ceux dans la conception de l'Existant desquels n'entre aucune pensée de parties ou de passions humaines, qui Lui rendent l'honneur qui convient à Dieu pour Lui-même seulement.
« Craindre est ce qui convient le mieux aux autres » (That God Is Unchangeable, 69).19 En conséquence, γάπη apparaît également chez Philon comme appartenant aux parfaits, à ceux devant les yeux desquels les écailles sont tombées concernant tout anthropomorphisme en Dieu, parce qu'ils n'ont plus besoin d'être traités comme des enfants.20

14. Philon II, 399.
15. Ibid., 69.
16. Philon VI, 435.
17. Philon V, 333. 335.
18. Philon III, 395, 397.
19. Ibid., 45.
20. Voir également De Migratione, 169.

Machine Translated by Google

Mais le point central de la comparaison est la doctrine du Logos. Les similitudes sont frappantes. Elles concernent non seulement Philon, mais aussi le livre de la Sagesse et Aristobule. Ainsi, nous conclurons que le prologue de l'Évangile de Jean s'inspire de la théorie judéo-hellénistique du Verbe, mais dans sa forme générale et sans les éléments systématiques que nous avons vus chez Philon. Donnons quelques exemples. Philon appelle le Logos commencement (ρχήν) : « Mais s'il en est un qui ne soit pas encore digne d'être appelé Fils de Dieu, qu'il s'empresse de prendre place sous le Premier-né de Dieu [πρωτόγονον], le Verbe, qui détient l'autorité sur les anges, leur chef en quelque sorte. Et il a plusieurs noms, car il est appelé le Commencement [ρχή], et le Nom de Dieu, et son Verbe, et l'Homme à son image, et celui qui voit, c'est-à-dire Israël... Car le Verbe est l'image aînée [ε κών] de Dieu » (De Confusione, 146-147).21 Le langage ici est certainement proche de celui de saint Jean pour qui le Logos est v ρχ Le terme πρεσβύτατος implique la même idée. Mais la Sagesse avait déjà dit : "L'Éternel a fait de moi le commencement [αρχ v] de ses voies pour ses œuvres. Il m'a affermi avant que les temps soient au commencement [v αρχ]" (Proverbes 8 : 22-23). Le προτόγονος

Il convient d'observer ce passage qui rappelle le προτότοκος (Romains 8, 29) et l'ε κών qui réapparaîtront dans Colossiens : « Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la créature. Car en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles » (Colossiens 1, 15-16).

Comme chez saint Jean, le Logos philonique est proche de Dieu. « Le Verbe divin, qui est élevé au-dessus de toutes ces [puissances], n'a pas été représenté visiblement, n'étant semblable à aucun des objets des sens. Au contraire, il est lui-même l'Image de Dieu, le plus important de tous les êtres perçus intellectuellement, placé le plus près, sans aucune distance intermédiaire, du Seul véritablement existant » (De Fuga, 101).22 Mais cela se trouve dans Proverbes 8:23 et Sagesse 9:4. Dieu a tout créé par le Logos. « Sa cause [tr. de l'univers] est Dieu, par qui [φ o] il est venu à l'existence, sa matière les quatre éléments dont il a été composé, son instrument [ργανον] la parole de Dieu, par laquelle il a été conçu » (De Cherubim, 127).23 Nous lisons que Dieu utilise son Logos comme messager de ses grâces : « Il emploie comme ministre de Sa Raison avec laquelle Il a également créé le monde » (Quod Immutabilis, 57).24

21. Philon IV, 89–91.
22. Philon V, 65. Voir aussi Legum Allegoriae, I:21 ; et De Migratione, 6.
23. Philon II, 83.
24. Philon III, 39.

Machine Translated by Google

L'expression se retrouve dans l'épître aux Hébreux : « [Dieu], le dernier de tous, en ces jours-ci, nous a parlé par son Fils… par lequel il a aussi créé le monde » (Hébreux 1:2). Mais telle est la doctrine de la littérature sapientielle biblique. « Ses œuvres sont dans les paroles du Seigneur » (Ecclésiastique 42:15).25

De cet ensemble de convergences, nous pouvons conclure ce qui suit.
Tout d'abord, à leur base se trouve le texte de la Septante, et plus particulièrement le récit de la création, où figure l'expression v ρχ , création par la parole de Dieu. Ces données bibliques ont été élaborées dans la théologie biblique qui constitue le fondement commun du livre de la Sagesse, de Philon et de saint Jean. Dans la mesure où Philon est un représentant éminent de cette théologie commune, son enseignement peut être présenté comme la théologie biblique qui sert de point de départ à la construction de la théologie de saint Jean, sans qu'il y ait de dépendance littérale. Enfin, Philon représente une systématisation de cette théologie commune avec sa structure platonicienne. Cela est totalement étranger à saint Jean. On peut l'observer sur un point particulier.

Pour Philon, le Logos n'est pas venu sous une forme sensible, car il n'a rien de commun avec la matière.26 Jean, au contraire, dit : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jn 1, 4).

Certains éléments du prologue de l'Évangile de Jean peuvent à nouveau être comparés. Le Logos est la source de lumière des deux. « Dieu est lumière »
Philon dit : « Car il y a un verset dans un psaume : "Le Seigneur est mon illumination et mon Sauveur" (Psaume 27/26). Et Il n'est pas seulement lumière, mais l'archétype de toute autre lumière, bien plus, antérieur et bien au-dessus de tout archétype, occupant la position de modèle d'un modèle. Car le modèle, ou l'exemple, était le Verbe qui contenait toute sa plénitude – la lumière en fait ; car, comme le dit le législateur, "Dieu dit : "Que la lumière soit faite" (Genèse 1:3)" » (De Somniis, I, 75).27 À l'idée de lumière s'ajoute l'idée de plénitude que l'on retrouve dans le prologue : "plein de grâce et de vérité" (Jean 1:14). L'idée de devenir "Fils de Dieu" et d'avoir une "place sous le Premier-né de Dieu, le Verbe" (De Confusione, 146)

[28] apparaît dans Philon. La même chose se produit avec la théorie du Logos habitant en nous. Or, nous remarquons que, pour Philon, nous sommes confrontés à différents niveaux d'existence, mais pas à l'irruption de Dieu unique dans le

25. Voir aussi Sagesse 18:14.

26. Voir Quod Immutabilis, 31 : « Au fils aîné, je veux dire à l'univers intelligible, il a assigné la place de premier-né, et a décidé qu'il resterait sous sa garde. » Philon III, 27.

27. Philon V, 335, 337.

28. Philon IV, 89.

Machine Translated by Google

monde créé. De plus, le lieu de cette habitation est exclusivement « une âme parfaitement purifiée » (De Sobrietate, 62).29

La conclusion du Prologue offre deux convergences intéressantes. La première concerne l'expression « Et nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce » (Jean 1, 16). On la retrouve chez Philon. « C'est pourquoi Dieu fait toujours cesser ses premiers dons avant que leurs bénéficiaires ne soient rassasiés et ne deviennent insolents ; et, les emmagasinant pour l'avenir, il en donne d'autres à leur place [ντί], et un troisième apport pour remplacer le second, toujours nouveau, à la place des dons antérieurs » (De Posteritate Caini, 145).30 Il s'agit d'un passage fondamental pour la spiritualité de Philon. La spiritualité est un progrès perpétuel dans la vie de grâce, de telle sorte que l'âme demeure toujours dans une relation de dépendance envers Dieu. Grégoire de Nysse reprendra cette idée de Philon. La formulation est d'ailleurs très proche de la lettre de saint Jean.

Certains auteurs interprètent Jean dans le même sens que Philon. Mais le sens est certainement très différent. Il s'agit de la succession de deux alliances.31 Comme dans le cas de l'inhabitation, nous sommes conduits à une perspective historique : le temple christique succède au temple mosaïque. Cela vaut également pour l'expression « la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jn 1, 17). Pour Philon, la vérité (λήθεια) désigne la certitude du monde intelligible par opposition à l'absence de certitude dans les opinions humaines.32 En revanche, pour Jean, c'est la réalité opposée à la figure. Cela nous permet de comprendre le culte « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23), non pas au sens philonien de simple culte intérieur (Quod Deterius, 212), mais au sens chrétien de nouvelle création.

Nous avons donc le « vrai pain venu du ciel » (Jean 6, 32). C'est pourquoi le Christ est aussi « la vérité » (Jean 14, 6). Entre ces deux grâces, nous trouvons un contraste qui rappelle parfaitement celui des deux hommes de Paul.

Pour conclure, le dernier verset du Prologue nous apporte un dernier terme de comparaison. On y retrouve le contraste entre le Dieu Invisible et le Logos qui révèle. Le premier est très cher à Philon. Nous avons mentionné qu'il était le grand docteur de la théologie négative. « Il n'a révélé sa nature à personne, mais il l'a rendue invisible à toute notre race » (Legum Allegoriae, III, 206).33 De plus, on retrouve ceci pré-

29. Philon III, 477. Voir aussi De la sobriété, 63–69.

30. Philon II, 413, 415. Voir aussi « Grâce pour grâce, grâce nouvelle contre grâce ancienne. » (Quis Heres, 21, se trouve sur Philon IV, 295. [Traducteur : Je ne trouve rien de tel ici, ni dans les erreurs de lecture probables de 21, telles que 121, 12, ou les paragraphes précédant ou suivant immédiatement 21.]

31. Voir Frangipane, « Et grâce pour grâce », 1–17.

32. Voir Legum Allegoriae, I, 32 ; De Specialibus Legibus, I, 89 ; et De Praemiis, 46 ans.

33. Philon I, 441. Voir aussi Sur le Décalogue, 120 ; Sur Abraham, 75 ; Sur les récompenses, 44.

Machine Translated by Google

dans le judaïsme hellénistique : « Qui l'a vu pour nous le dire ? »
(Ecclésiastique 43:31). Ce qui est plus remarquable, c'est que le Logos qui révèle est opposé au Père invisible chez Philon.

> « Le Seigneur fut vu d'Abraham » (Genèse 17:1) ne doit pas être compris dans le sens où la Cause de tout brilla sur lui et lui apparut, car quel esprit humain pourrait contenir l'immensité de cette vision ? . . . Et c'est pourquoi les mots sont « Le Seigneur (et non « L'Existant ») fut vu de lui », comme s'il s'agissait de dire : « Le roi a été manifesté, roi certes depuis le premier [ξ ρχ ς], mais jusqu'ici méconnu de l'âme, qui si longtemps inculte n'est pas restée dans l'ignorance à jamais . . . Mais sa parole d'interprétation [πορήτης] me le montrera . . . »
>
> (Sur le changement, 15–18).

Cela nous amène à découvrir un nouveau point de contraste entre Jean et Philon, qui concerne spécifiquement le contexte de la doctrine du Logos. Pour Philon, le contraste entre le Dieu inconnaissable et le Logos connaissable se résume au contraste entre l'incréé et le créé. Dieu demeure entièrement inconnaissable. Par conséquent, le rôle révélateur du Logos n'élimine pas l'inconnaissabilité divine radicale. Pour saint
Jean, les choses sont différentes. Le Fils est Dieu au sens strict du terme.
« Deus erat Verbum. » Par conséquent, en Lui, l'être divin se révèle véritablement à nous. Si cette révélation est appropriée au Fils, cette appropriation se produit en vertu des relations de personnes qui se produisent dans l'économie de la révélation, par laquelle nous devons aller au Père par le Fils. Mais en réalité, c'est une même nature divine que possèdent le Père et le Fils, et c'est pourquoi le Christ peut dire à Philippe, qui lui demande de montrer le Père : « Qui me voit voit aussi le Père » (Jean 14, 9).

Sur ce point, il existe un moment d'incertitude chez les Pères de l'Église avec Justin, pour qui le Père est par nature inconnaissable et le Fils connaissable. Mais Irénée rectifiera la perspective. Pour lui, Père et Fils sont également inaccessibles aux puissances humaines et également accessibles « lorsque Dieu, par sa volonté, se fait voir aux hommes » (Adversus Haereses, IV, 205). Palamas reviendra à la position de Philon, mais distinguera la question du Logos de celle des puissances, au lieu d'opposer Père et Logos. Pour Palamas, la Trinité tout entière, Père, Fils et Esprit, est inaccessible en tant qu'o σία divine. Ce qui est connu, ce sont les δυνάμεις, qui sont Dieu lui-même (et non un monde créé ou les attributs divins connus à travers le monde), mais subsistant sous un mode participatif. Il faut dire que cela éviscère le paradoxe de la révélation johannique.

Machine Translated by Google

là où c'est précisément Dieu, inaccessible par nature, qui devient accessible par une décision de son amour.

Philon et la lettre aux Hébreux

Saint Paul et saint Jean ont montré les liens entre le Nouveau Testament et le judaïsme hellénistique de manière très générale. Dans l'Épître aux Hébreux, sans qu'il soit question d'une dépendance directe à Philon, nous nous trouvons plus directement dans le milieu juif strictement alexandrin. Ici, outre les similitudes théologiques communes, certaines caractéristiques structurelles plus systématiques semblent partagées. La question est soulevée dans chaque commentaire de l'Épître aux Hébreux. Dans la Collection Verbum Salutis, le père Joseph Bonsirven aborde la question dans son introduction et en expose les principales convergences au fur et à mesure. Alors que le père Ceslas Spicq admet que « l'auteur de l'Épître n'est pas étranger à l'œuvre de Philon »34, Bonsirven estime que cette Épître et Philon partagent la spéculation allégorique sur le Tabernacle propre au judaïsme alexandrin35.

Une fois de plus, la comparaison porte essentiellement sur deux facteurs. Le premier est le Logos. Il semble en effet que la christologie de l'Épître aux Hébreux, contrairement à celle de saint Paul, porte les marques d'une élaboration philosophique de la conception biblique du Verbe. Le début de l'épître présente un ensemble de concepts appliqués au Logos, qui ont tous une notion correspondante chez Philon. « [Dieu], en ces jours-ci, nous a parlé par son Fils, qu'il a établi héritier [κληρονόμου] de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde ; lui, étant le rayonnement [παύγασμα] de sa gloire et l'image [χαρακτήρ] de sa substance, et soutenant [φέρων] toutes choses par sa parole puissante… » (Hébreux 1:2–3). Le thème de l'héritage est un thème favori de Philon, qui l'applique au monde.36
L'expression « par laquelle l'univers a été créé » (De Sacrificio, 8)37 est philonienne. Le rayonnement est dans Philon : « Tout homme, par son esprit, est lié à la raison divine [tr. λόγ θεί], étant né comme une copie, un fragment ou un rayon de cette nature bienheureuse » (De Opificio, 146).38 Enfin,

34. Revue Biblique, 1938, 73. [Translator: Daniélou's citation is incomplete here.] Voir aussi l'article de Spicq dans Revue Biblique, 1938, 73.

35. See Spicq, "Le philonisme de l'Épître aux Hébreux."

36. De Vita Mosis, I:145.

37. Philon II, 101.

38. Philon I, 115. [Traduction : Ceci diffère de la citation de Daniélou qui semble ici déformée et se réfère à la relation du Logos et de Dieu plutôt qu'à la relation de

Machine Translated by Google

le mot empreinte (χαρακτέρ) s'applique au Logos.39 L'expression « Toi, qui donnes l'être à ce qui n'est pas et engendres toutes choses » (Quis Rerum Divinarum Heres, 36) est également philonique.40

Il faut cependant noter que plusieurs de ces expressions se trouvent déjà dans le livre grec de la Sagesse, par exemple παύγασμα (Sag 7, 25). Cela relève donc de la théologie biblique hellénistique. Il n'en demeure pas moins que le Logos joue un rôle particulièrement important dans la création et la conservation du monde. Il pourrait y avoir ici une influence stoïcienne, car c'est là la caractéristique stoïcienne particulière du Logos. Français Cela apparaît de manière encore plus frappante dans un passage ultérieur où l'Épître insiste : « Car la parole de Dieu est vivante et efficace, plus pénétrante [τομώτερος] qu'aucune épée à deux tranchants, et elle va jusqu'à partager [μερισμο] l'âme et l'esprit... et elle discerne [διακριτικός] les pensées et les intentions du cœur » (Hébreux 4:12).41 Le contexte ici semble certainement montrer des traces de stoïcisme. Λόγος τομεύς est une expression stoïcienne.42 On la retrouve chez Philon.

> Il [l'auteur de la Genèse] souhaite que vous pensiez à Dieu, invisible, comme séparant [τομε], par le Séparateur de toutes choses, c'est-à-dire son Verbe, toute la succession des choses matérielles et immatérielles dont les natures nous apparaissent comme liées et unies. Ce Verbe séparateur, aiguisé jusqu'à un tranchant extrême, ne cesse jamais de diviser (Quis Heres, 130).

L'influence de ce côté explique également la comparaison de « l'épée de feu » (De Cherubim, 28)44 avec le Logos. Ce que le Logos sépare, c'est « l'âme en rationnel et irrationnel, la parole en vrai et faux » (Quis Heres, 132).45 Par conséquent, nous avons affaire à des perspectives proches les unes des autres.

La deuxième caractéristique que partagent Philon et la Lettre aux Hébreux est la conception du culte visible comme une ombre du culte invisible.
Il y a ici tout un domaine de spéculation sur le contraste entre les cultes terrestres et célestes liés à l'allégorisme alexandrin qui est

---

l'homme et le Logos. Le contexte tout entier exige ce dernier.

39. Voir Quod Deterius, 83 ; De Plantation, 18 ans; De Fuga, 12.

40. Philon.IV, 301.

41. [Traducteur : Daniélou a ici διστικήτης au lieu de κριτικ ς.]

42. Plutarque Morale, 695 av. J.-C.

43. Philon IV, 347.

44. Philon II, 28.

45. Philon IV, 349.

Machine Translated by Google

C'est particulièrement frappant chez Philon. L'épître déclare : « Nous avons un tel souverain sacrificateur, qui s'est assis à la droite du trône de majesté dans les cieux, ministre du lieu saint et du véritable tabernacle… S'il était sur la terre, il ne serait même pas prêtre, puisqu'il y en a déjà d'autres pour offrir des offrandes selon la Loi. Le culte qu'ils offrent n'est qu'une simple copie [ε κών] 46 et une ombre [σκία] des choses célestes… »
(Hébreux 8:1–2, 4–5). Or, cela rappelle complètement Philon. « Car ce sont les copies dont il [Bezaleel] est le principal constructeur, tandis que Moïse construit les modèles ; c'est pourquoi l'un a dessiné un contour comme des ombres [σκία], tandis que l'autre n'a façonné aucune ombre, mais les existences elles-mêmes qui ont servi d'archétypes » (De Somniis, I, 206).47 Le contraste est certainement le même ici, entre le culte visible et invisible. Ce qui est distingué, c'est le culte intérieur et extérieur (Hébreux 10:16) plutôt que l'ancien et le nouveau culte.

Tout comme chez Philon, le grand prêtre est la figure du Logos, de même le grand prêtre est la figure du Christ de l'Épître. Ainsi, chez Philon, nous lisons : « Nous disons donc que le grand prêtre n'est pas un homme, mais un Verbe divin » (De Fuga, 108).48 Ailleurs, nous lisons : « Car la loi veut qu'il [le grand prêtre] soit doté d'une nature supérieure à la nature simplement humaine et qu'il se rapproche du Divin sur le plan de l'ordre, nous pouvons dire, entre les deux, que les hommes peuvent avoir un médiateur par lequel ils peuvent apaiser Dieu, et que Dieu [a] un serviteur à employer pour étendre l'abondance de ses bienfaits aux hommes » (De Specialibus Legibus, I, 116).49

Cela n'abolit en rien le sacerdoce visible, comme nous l'avons vu.
Or, la même chose est vraie dans l'Épître où le problème est qu'à côté du sacerdoce lévitique, il y a quelqu'un « qui est passé dans les cieux ».
(Hébreux 4:14), qui est un « médiateur d'une alliance supérieure » (Hébreux 8:6). Un point de coïncidence particulièrement remarquable est l'absence de péché du grand prêtre céleste : « Le vrai grand prêtre qui n'est pas ainsi appelé à tort est exempt de péché » (De Specialibus Legibus, I, 230).50 De même, le grand prêtre de l'Épître est « saint, innocent [μίαντος], sans tache, séparé des pécheurs » (Hébreux 7:26).

46. [Traducteur : le grec ici est ποδείγματι plutôt que ε κών.]

47. Philon V, 409. Voir aussi Des rêves, I:206; De la plantation, 27; Allégories des lois, III:96.

48. Philon V, 69.

49. Philon VII, 167.

50. Ibid., 235.

Machine Translated by Google

Parallèlement à ces spéculations sur le grand prêtre lévitique, les deux auteurs proposent des réflexions sur Melchisédek, qui reposent assurément sur des fondements communs. Philon écrit : « Dieu a également fait Melchisédek à la fois roi de paix, car c'est le sens de “Salem”, et son propre prêtre (Genèse 14:18)… Car il est appelé “le roi juste”… qui est le principe juste. » (Legum Allegoriae, III, 79–80).51 Toutes ces expressions se retrouvent dans l'Épître (Hébreux 7:1–2). L'expression « sans mère » (Sur l'ivresse, 61) [52] On ne le trouve pas chez Philon en référence à Melchisédek, mais il est fréquent chez lui. Surtout, l'Épître nous dit : « Comme le Fils de Dieu, il demeure prêtre pour toujours » (Hébreux 7, 3). Son sacerdoce s'oppose ainsi au sacerdoce lévitique et est la figure du sacerdoce du Christ. Il est évident que le texte de Philon se plonge dans des spéculations similaires à celles de la Lettre aux Hébreux, et que l'on retrouve plus tard.

Ambroise verra une épiphanie du Logos en Melchisédek.53

Tout cela met en évidence les relations terminologiques exactes entre les deux textes. D'autres pourraient être ajoutés. La question du serment de Dieu est traitée de manière assez similaire dans Legum Allegoriae, III, 203 et Hébreux 6:133. Certains termes philosophiques très philoniens, comme μετριοπαθε ν, apparaissent dans Hébreux 5:2. Cela témoigne d'un contexte culturel commun, et pas seulement théologique. Mais la similitude s'arrête là. Car il est également clair que l'Épître renverse les perspectives philoniennes pour les adapter à la perspective chrétienne. Melchisédek n'est pas le Logos, mais la figure du Christ. Le véritable culte est le culte céleste, par opposition au culte terrestre, mais une nouvelle alliance succédant à l'ancienne (Hébreux 9:15). Dans le contexte culturel du judaïsme alexandrin, qui est certainement un proche voisin, nous avons une seconde théologie, très différente.54

Toutes ces conséquences nous permettent de porter un jugement sur les relations entre Philon et le Nouveau Testament. Toute influence directe paraît peu plausible. Mais l'importance considérable de Philon réside dans le fait qu'il nous permet de nous familiariser avec le judaïsme hellénistique, où se situent non pas la vie du Christ, dont les apocalypses nous éclairent davantage sur le contexte, mais les écrits du Nouveau Testament. Par conséquent, les similitudes de vocabulaire…

51. Philon I, 353, 355.

52. Philon III, 347.

53. Saint Ambroise, Des Sacrements, livre IV, chapitre III, paragraphe 10, 438 B.

54. [Traducteur : Daniélou dit littéralement qu'il y a deux théologies très différentes dans le judaïsme alexandrin, mais le contexte est une comparaison entre la Lettre aux Hébreux et le judaïsme alexandrin.]

Machine Translated by Google

Les conceptions et les images sont considérables. Elles valent surtout pour le judaïsme hellénistique commun, et non pour ses parties plus systématiques qui ne concernent guère la Lettre aux Hébreux. Plus tard, Philon influencera directement certains Pères de l'Église. Clément s'appuiera sur son exégèse. Origène reprendra certains concepts théologiques. Grégoire de Nysse représentera deux de ses grandes positions mystiques, celle de la nuée divine et celle du progrès perpétuel. Mais cela nécessiterait un autre livre.

Machine Translated by Google

Bibliographie

Adriani, M., « Notes sur le Traité περ κόσμου ». Riviste de Filologie (1955) 30.

Ambroise, saint. Sur les sacrements. Dans Patrologia Latina, vol. XVI.

Armand, David. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles. Louvain: Bibliothèque de la université, 1945.

Arnim, Hans Friedrich August von. Études de sources sur Philon d'Alexandrie. Berlin: Weidmann, 1888.

———. Stoicorum veterum Fragmenta. Leipzig: Teubner, 1903, 1921–24; Stuttgart: Teubner, 1964, 1968, 1978–79 Barthélémy,

Dominique. "Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX." Revue Biblique (1953) 18–30.

Belkin, Samuel. Philon et la loi orale : l'interprétation philonique de la loi biblique en relation avec la Halakha palestinienne. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1940.

Bell, Sir Harold Idris. Juifs et chrétiens en Égypte : les troubles juifs à Alexandrie et la controverse athanasienne. Londres : The British Museum et B. Quaritch et H. Milford, 1924. Réimpression, Westport, CT : Greenwood, 1972 ; Milan : Cisalpino, 1977.

Bonsirven, Joseph. Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, translated by William Wolf. Paris: Beauchesne, 1950.

Bousset, Wilhelm. Fonctionnement des écoles judéo-chrétiennes à Alexandrie et à Rome, études littéraires sur Philon et Clément d'Alexandrie, Justin et Irénée. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. Réimpression, Hildesheim : G. Olms, 1975.

Bréhier, Émile. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris: Alphonse Picard, 1908; Paris: J. Vrin, 1925, 1950.

Carmignac, Jean, "L'utilité ou l'innutilité des sacrifices sanglants dans la communauté de Qumrân. » Revue Biblique LXIII (1956).

Commentaire catholique sur l'Écriture Sainte. Édité par Bernard Orchard et al. Londres : Thomas Nelson and Sons, 1953.

Clément d'Alexandrie. Églogues Prophétiques. Dans Patrologia Graeca, vol. IX.

Machine Translated by Google

Cohn, Léopold. « Introduction et chronologie des écrits de Philon », Philologus 7 (1899) 387–435.

Collins, B. « Une nouvelle interprétation d'Hébreux 5:11-6:8. » Verbum Domini (1948) 144–51.

Corsini, E. « Sources de l'Hexaméron de saint Grégoire de Nysse. » Studia Patristica I (1957).

Cumont, Franz, éditeur et traducteur. Philo De Aeternitate Mundi. Berlin : Géorgie Reimer, 1891.

Dalbert, Peter. Théologie de la littérature missionnaire judéo-hellénique, à l'exception de Philon et de Josèphe. Hambourg-Volksdorf : H. Reich, 1954.

Daniélou, Jean. Les anges et leur mission, Paris : Éditions de Chevetogne, 1951. Traduit par David Heimann sous Le titre Les Anges et leur mission selon les Pères de l'Église (Westminster, MD : Newman Press, 1957).

———. « Le comble du mal et l'eschatologie de saint Grégoire de Nysse. » Dans Festgabe Joseph Lortz, édité par Erwin Isorloh et Peter Manns. Baden-Baden : Chez Bruno Brimm, 1958.

———. "Démon." In Dictionnaire de Spiritualité, 45 vols., IV: cols. 163–65. Paris: Beauchesne, 1932–1995.

———. "La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique." Studia Patristica (1957) 262–79.

———. Les manuscrits de la Mer Morte et les Orgines de Christianisme, Paris : Éditions de l'Orante, 1957. Traduit par Salvator Attanasio sous le titre Les manuscrits de la mer Morte et le christianisme primitif (Baltimore : Helicon, 1958).

———. Origène, Paris : La Table Ronde, 1948. Réimpression, Paris : Association André Robert, 1986. Traduit par Walter Mitchell sous le titre Origen (New York : Sheed and Ward, 1955).

———. "Le symbolique cosmique au temple de Jérusalem chez Philon et Josèphe." In Symbolisme cosmique des monuments religieux, 1–65. Paris: Musé Guimet, 1953.

———. La théologie du judéo-christianisme. Paris : Desclée, 1958. Traduit et édité par John Baker sous le titre The Theology of Jewish Christianity (Londres : Darton, Longman & Todd, 1964, 1977).

Delatte, Armand. Études sur la littérature pythagoricienne. Paris: E. Champion, 1915.

Delatte, Louis. Les traités de la royauté d'Ecphante, Diogène et Sthénidas. Paris: E. Droz, 1942.

Dodd, Charles Harold. La Bible et les Grecs. Oxford : Hodder et Stoughton, 1935. 1964.

Dölger, Franz Joseph. Sphragis : un nom de baptême chrétien primitif dans ses contextes séculier et religieux. Paderborn : Ferdinand Schöningh, 1911. Réimpression, New York : Johnson Reprint Company, 1967.

Drummond, James. Philo Judaeus ou la philosophie juive alexandrine dans son développement et son achèvement. Londres : Williams et Norgate, 1888. Réimpression, Amsterdam : Philo, 1969.

Dupont, Jacques. Essais sur la christologie de saint Jean; le Christ, parole, lumière, et vie, le gloire du Christ. Bruges: Editions de l'Abbaye de Saint-André, 1951.

Eusèbe. Préparation évangélique. Dans Patrologia Graeca, vol. XXI.

Festugière, André-Jean. Le Dieu cosmique. Vol. 2 de La Révélation d'Hermès Trimegiste, 4 vols. Paris: Lecoffre, 1944–54. Reprint, Paris: Gabalda, 1949–54; Paris: Les Belles Lettres, 1981.

Feuillet, André. « Isaïe ». Dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, édité par Louis Pirot et al., col. 653. Paris: Letouzey et Ané 1926.

Frangipane, D. «Et grâce pour grâce.» Verbum Domini (1948) 1–17.

Machine Translated by Google

Friedländer, Moriz. Histoire de l'apologétique juive comme préhistoire de Christianisme, Zurich : Caesar Schmidt, 1903. Réimpression, Amsterdam : Philo, 1973.

Fuks, Alexander. « Notes sur les archives de Nicanor », Journal of Juristic Papyrology, 5 (1951).

German, Gillis. Études dans la Septante. Vol. 1 : Travail. Lund : Gleerup, 1946.

Giblet, Jean. "L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philo." Études hellénistiques (1948) 5.

Goodenough, Erwin Ramsdell. Par la lumière, la lumière : l'Évangile mystique du judaïsme hellénistique. Amsterdam : Philo, 1969. Première publication à New Haven, CT : Yale University Press, 1935.

———. Introduction à Philon Judaeus. New Haven, Yale University Press, 1940. 1962, 1986.

———. Symboles juifs à l'époque gréco-romaine. New York : Panthéon, 1953–1968. (NB : il existe une version abrégée de Jacob Neusner, Princeton University Press, 1988 ; réimprimée, 1992.)

———. La politique de Philon Judaeus. Théorie et pratique. New Haven, Connecticut : Yale University Press, 1938.

Greene, William Chase. Moira : Destin, bien et mal dans la pensée grecque. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1944.

Grégoire de Nysse. De Opificio Hominis. Dans Patrologia Graeca, vol. xliv. Paris : Migne, 1865. [Traducteur : Daniélou ne mentionne pas Grégoire de Nysse, La création de l'homme, introduction et traduction de Jean Laplace, notes de Jean Daniélou, Paris : Editions du Cerf, 1944, 2002.]

———. Dans Cantica Canticorum, Homélie XI dans Patrologia Graeca, vol. XLIV, édité par Jacques-Paul Migne, Paris : 1863.

Heinemann, Felix. Nomos et Physis. Darmstadt : Reinhardt, 1945. Réimpression, Darmstadt : Société du livre scientifique, 1978.

Heinemann, Yizhak. L'éducation grecque et juive de Philon. Études culturelles comparées sur la présentation de la loi juive par Philon. Breslau : M & H. Marcus, 1932. Réimpression, Heldesheim : George Olms, 1962.

Heinisch, Paul. Philosophie grecque et Ancien Testament. Münster en Westphalie : Aschendorff, 1913-14.

Heyden-Zielewicz, Johan von der. Prolégomènes chez les Pseudocelles de Universa Natura Brochure. Breslau : M. & H. Marcus, 1901.

Hippolytus. De Benedictione Mosis. In Patrologia Orientalis, vol. XXVII, 171. Paris: Firmin-Didot 1957. (Available in Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob, et de Moïse, translation and notes by Maurice Brière, Louis Mariès, and Benoît-Charles Mercier, [Paris: Firmin-Didot, 1954].)

Homère. L'Iliade. Traduit par Robert Fagles. Introduction et notes de Bernard Knox. New York : Penguin, 1990.

———. L'Odyssée. Traduit par Robert Fitzgerald. New York : Vintage, 1990.

Horovitz, Jakob. Enquêtes sur la théorie de la création du monde de Philon et de Platon. Marbourg : NG Elwart, 1900.

Jonas, Hans. La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Vol. II. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

Flavius Josèphe. Vie et œuvres de Flavius Josèphe. Traduit par William Whiston, avec un essai introductif du révérend H. Stebbing. Philadelphie : John C. Winston, 1957.

Justin. Dialogues. Dans Patrologia Graeca, vol. VI.

Machine Translated by Google

Kahle, Paul. Les manuscrits hébreux de la grotte, Stuttgart : W. Kohlhammer, 1951.

———. «Problèmes de la Septante». Studia Patristica I (1957) 328-38.

Katz, Peter. La Bible de Philon. Cambridge : Cambridge University Press, 1950.

———. « Études de la Septante au milieu du siècle ». Dans « Le contexte du Nouveau Testament et son eschatologie ». Études en l'honneur de C.H. Dodd, édité par William David Davies et David Daube, p. 176–208. Cambridge : Cambridge University Press, 1956.

Kilpatrick, George, Dunbar. Les origines de l'Évangile selon saint Matthieu. Oxford : Clarendon, 1946, 1950.

Lacombade, Christian, trans. Le discours sur la royaté de Synésios de Cyrène. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

Lagrange, Marie-Joseph. Le judaïsme au temps du Christ. [Translator: I have not been able to find this book. Lagrange is indeed author of Le judaïsme avant Jésus-Christ, Paris: Gabalda et fils, 1931].

Lampe, Geoffrey William High. Le Sceau de l'Esprit : Étude de la doctrine du baptême et de la confirmation dans le Nouveau Testament et chez les Pères. New York : Longmans Green, 1951. Deuxième édition corrigée et augmentée, Londres : SPCK, 1967.

Larson, Curtis W. « Prière de requête de Philon », Journal of Biblical Literature (1945). 185–203.

Laurentin, A. « Le pneuma dans la doctrine de Philo ». Éphémérides théologiques Louvain (1951) 490–537.

Lebreton, J. “La nuit obscure de saint Jean de la Croix.” Revue d’ascétique et de mystique (1928) 3–24.

Lindeskog, G. Études sur l'idée néo-testamentaire de création. Uppsala : Lundequistka Bokhandeln, 1952

Lossky, Vladimir. Essai sur la théologie mystique de l´Eglise d'Orient, traduit par des membres de la Fellowship of St. Alban and St. Serge, Londres : J. Clarke. Paris : Aubier, 1944, 1960, 1996.

Macrobe. Commentarium in Somnium Scipionis (aucune édition n'est donnée). [Sous ce titre, une traduction anglaise de William Harris-Stahl a été publiée en 1990, New York : Université Columbia. Daniélou aurait pu disposer d'une édition en français et en latin : Macrobe (œuvres complètes), Varron (De la langue latine), Pompoinius Mela (œuvres complètes), éditées par M. Nisard (Fermin-Didot) 1875, 1883].

Marcus, Ralph. « Pharisiens, Esséniens et Gnostiques », Revue de littérature biblique, 73 (1954).

———. « Philon, Josèphe et le Yahad de la mer Morte. » Journal of Biblical Literature 71 (1952).

Marrou, Henri-Irenée. Histoire de l’éducation dans l’antiquité, Paris: Seuil, 1948. English translation by George Lamb, A History of Education in Antiquity. New York: Sheed and Ward, 1956. Reprint, Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

———. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris: E. Brocard, 1937. Fourth edition, 1958.

Massebieau, Louis, and Émile Bréhier, “Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon.” Revue d’histoire des Religions (1906) 1–3, 25–64, 164–85, 167–289.

Medico, Henri del. L’enigme des manuscrits de la Mer Morte, étude sur la date, la provenance et le conténu des mansucrits découverts dans le grotte I de Qumrân suivie de la traduction commentée des principaux texts. Paris: Plon, 1957.

Mireaux, Émile. La reine Bérénice. Paris: Michel, 1951.

Machine Translated by Google

Musurillo, Herbert. Les actes des martyrs païens. New York : Oxford University Press, 1953. Réimpression, Salem, NH : Ayer, 1988 ; New York : Oxford University Press, 2000.

Norden, Eduard. Citation de la Genèse dans Les Écrits du Sublime. Berlin : Akademie-Verlag, 1955.

L'Ancien Testament en grec selon la Septante. Édité par Henry Barclay Swete. Cambridge : Cambridge University Press 1887–94 (première édition), 1930–34 (quatrième édition).

Origine. Commentaire sur l'Évangile de saint Jean-Baptiste. Jean. Dans Graeca Pathology, vol. XIV.

Pascher, Joseph. Βασιλικ δός La voie royale vers la renaissance et la déification à Philon d'Alexandrie. Paderborn : F. Schöning, 1931. Réimpression, New York : Johnson Reprint Company, 1968.

Patrologiae Cursus Completus, Série Graeca. Edité par Jacques-Paul Migne. Paris : Imprimerie Catholique, 1857-1866. Volume index édité par Ferdinando Cavallera, Paris : Garnier Frères, 1912. [Patrologia Graeca]

Patrologiae Cursus Completus, Série Latina. Edité par Jacques-Paul Migne. Paris : Imprimerie Catholique, 1844-1864. [Patrologie Latine]

Pedersen, Johannes. Israël, sa vie et sa culture. Vol. I et II. Traduit par Aslaug Møller. Londres : H. Milford, 1926.

Peterson, Erik. Traités théologiques. Munich : Kösel, 1951. Réimpression avec une introduction de Barbara Nichtweiss, Wurtzburg : Echter, 1994. Traduction anglaise de Michael Hollerich, Theological Tractates, Stanford, Stanford University Press, 2011.

Philon d'Alexandrie. Philon. Bibliothèque classique Loeb. Vol. I–V traduits par F.H. Colson et G.H. Whitaker ; vol. VI–X traduits par F.H. Colson ; annexes vol. I–II traduits par Ralph Marcus. Cambridge : Harvard University Press, 1971–1991.

———. Les Œuvres de Philon. Traduit par C.D. Yonge et David Scholer. Peabody, MA : Hendrickson, 1991.

———. Paralipomène Armena. Latin et arménien de Libri Quatuor in Genesim, Libri duo in Exodum, sermo unus De Sampsone, alter de Jona, tertius de Tribus Angelis Abrahamo Apparentibus, édition et traduction de Johannis Baptista Aucher, Venise : Typis Coenobii Pp. Armenonorum à Insula S. Lazari, 1826.

———. La migration d'Abraham. Greek text and French translation by René Cadiou,. Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1957.

Philonis Alexandrini Opéra Quae Supersunt. 7 vol. Edité par Léopold Cohn et Paul Wendlund. Berlin : G. Reimerus, 1896-1915. Réimpression, Berlin : W. de Gruyter, 1962-1963.

Piganiol, André. Histoire de Rome. Paris: Presses Universitaires de France, 1939.

Platon. Théétète. [Traducteur : Daniélou ne cite pas d'édition.]

———. Timée. [Traducteur : Daniélou ne cite pas d'édition.]

Plutarque. De Iside et Osiride. [Traduction : Daniélou ne cite pas d'édition. Il existe une version bilingue récente, éditée par J. Gwyn Grifiths, On Isis and Osiris. De Iside et Osiride de Plutarque (Cardiff : University of Wales Press, 1970).]

———. Moralia. [Traduction : Daniélou ne cite pas d'édition. Les Moralia sont publiées à la Loeb Classical Library en 17 volumes ; le volume 13 est divisé en parties I et II ; Cambridge, MA : Harvard University Press, 1927–2004.]

Puech, Henri-Charles. "La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys." Études carmelitanes (Octobre 1938).

Quasten Johannes. « Sobria ebrietas à Ambrosii De Sacramentis. » Dans Miscellanea Liturgica chez Honorem L. Cuniberti Mohlberg. 2 vol. Rome : Éditions liturgiques, 1948.

Machine Translated by Google

Reitzenstein, Richard. Deux questions d'histoire religieuse concernant des textes grecs inédits de la Bibliothèque de Strasbourg. Strasbourg : Karl J. Tübner, 1901.

Richardson, W. « Le patriarche philonique comme loi vivante. » Studia Patristica I : 515–26.

Sagnard, François-Louis-Marie. La gnose valentinienne et la téomoinage de saint Irenée. Paris: Vrin, 1947.

Schenck, Kenneth. Petit guide de Philo. Louisville : Westminster John Knox, 2005.

Schwartz, J. “Note sur la famille de Philon d’Alexandrie.” In Mélanges Isidore Lévy, 595–96. Brussels: Secrétariat des Éditions de l’Institut, 1955.

Shroyer, MJ. « Les littéralistes juifs alexandrins », Journal of Biblical Literature, 55 (1936). 261–84.

Siegfried, Carl. Philon d'Alexandrie, interprète de l'Ancien Testament. Iéna : Hermann Dufft, 1875. Réimpression, Aalen : Scientia, 1970.

Simon, Marcel. Verus Israel: étude sur les relationes entre chrétiens et juifs dans l’Empire romain, 135–45. Paris: E. de Boccard, 1948. English translation by H. McKeating as Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire, 135–425.

Skringar, A. “L’aveuglement final dans Isaïe.” Biblica (1938).

Soury, Guy. Démonologie de Plutarque; essai sur les idées religieuses et les mythes d’un platonicien éclectique. Paris: Societé d’éditions “Les belles lettres,” 1942.

Spicq, Ceslas. “Le philonisme de l’Épître aux Hébreux.” Revue Biblique (1949) 542–72 et (1950) 212–42.

Stein, Edmund. L'exégèse allégorique de Philon d'Alexandrie. Giessen : Töpelman, 1929.

Stein, S. « Les lois alimentaires dans la littérature rabbinique et patristique. » Studia Patristica II (1957) 141–54.

Stendahl, Krister. L'école de saint Matthieu et son utilisation de l'Ancien Testament. Lund : C. W.K. Gleerup, 1954.

Thyen, Hartwig. Le style de l'homélie judéo-hellénistique. Göttingen : Vadenhoeck & Ruprecht, 1955.

———. «Les problèmes de la recherche philologique moderne». Théologische Rundschau 23 (1955) 230-46.

Venard, L. “L’utilisation des Psaumes dans l’Épitre aux Hébreux.” In Mélanges Podechard. Lyon: Facultés catholiques, 1945.

Verbeke, Gérard. L’évolution de la doctrine du Pneuma, du stoïcisme à S. Augustin; étude philosophique. Paris: Desclée de Brouwer/Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1945. Reprint, New York: Garland, 1987.

Vitti, A., « Christus Adam : sur l’interprétation paulinienne de ce concept et sa revendication d’indépendance par rapport aux sources étrangères. » Biblica 7 (1926) 140–44.

Virogoux, Fulcran-Grégoire. Dictionnaire de la Bible. Paris: Letouzey et Ané, 1912–26.

Völker, Walther. Progrès et achèvement de Philon d'Alexandrie, étude de Histoire de la piété. Leipzig : JC Hinrich, 1938.

Witt, Reginald Eldred. Albinus et l'histoire du moyen platonisme. Cambridge : Cambridge University Press, 1937.

Wolfson, Harry Austryn. « Albinus et Plotin sur les attributs divins. » Harvard Theological Review (1952) 115–30.

———. « La connaissabilité et la descriptibilité de Dieu chez Platon et Aristote. » Harvard Études de philologie classique (1947) 233–49.

———. Philo. 2 vol. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1947, 1968.

Machine Translated by Google

Philon d'Alexandrie, de Jean Daniélou, éclaire la vie et l'œuvre d'une figure clé de l'histoire de la pensée religieuse. Philon d'Alexandrie était un philosophe juif hellénistique du Ier siècle, né dans une famille riche et influente d'Alexandrie, dans la province romaine d'Égypte. Éduqué à la fois dans la culture juive et dans la philosophie grecque, Philon croyait que les interprétations littérales de la Bible hébraïque déformeraient la perception qu'avait le peuple juif d'un Dieu trop complexe pour être compris en termes humains et littéraux. Il fut l'un des premiers penseurs religieux à initier une lecture allégorique forte des Écritures. Jean Daniélou replace l'œuvre de Philon dans son contexte, détaillant les événements marquants de la vie du philosophe, notamment une mission diplomatique pour se présenter devant l'empereur romain Caligula au nom des Juifs persécutés d'Alexandrie. La traduction anglaise de James G. Colbert offre une introduction très accessible à cette figure importante, pionnier du commentaire biblique, dont l'œuvre a eu une influence durable sur la théologie chrétienne.

C'est une lecture essentielle pour ceux qui s'intéressent à la patristique, à l'exégèse ou à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique.

> James G. Colbert a réalisé une traduction anglaise exceptionnellement lisible et captivante du Philon d'Alexandrie de Jean Daniélou. Cette traduction claire et idiomatique éclaire davantage les croyances, les contributions et la place de Philon dans la pensée judaïque et chrétienne primitive, et donc son importance pour ces deux courants.
>
> Harry Semerjian,
> Professeur émérite, Université d'État de Fitchburg, Massachusetts

> C'est un excellent ouvrage. Colbert apporte à ce manuscrit non seulement sa propre virtuosité en philosophie et en langues, mais aussi sa profonde conscience que les questions philosophiques et translationnelles se retrouvent partout sous les questions théologiques. De plus, son œuvre témoigne du caractère que toute bonne pensée linguistique et théologique devrait posséder. Antoine Serafini,
> Collège du Centenaire, New Jersey

Jean Daniélou, SJ (1905-1974), théologien jésuite, historien, cardinal et membre de l'Académie française, est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'Église primitive.

James G. Colbert est professeur émérite de philosophie à l'Université d'État de Fitchburg, dans le Massachusetts. Il a publié des traductions du français, de l'espagnol et de l'italien. Il s'intéresse particulièrement à la philosophie médiévale et à Étienne Gilson.

James Clarke & Co
Boîte postale 60

Cambridge
CB1 2NT

www.jamesclarke.co
publishing@jamesclarke.co

Conception de la couverture : Matthew Stock.